

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft

für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Einundsiebzigster Jahrgang

1939

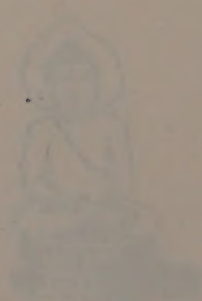
Mit 185 Abbildungen und 6 Karten im Text

BERLIN
JULIUS SPRINGER
1940

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Verlag von C. Schulze & Co. GmbH., Gräfenhainichen.

Druck von C. Schulze & Co. GmbH., Gräfenhainichen.

I. Abhandlungen und Vorträge.

Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn.

Von

Hans Nevermann.

Den Süden Niederländisch-Neuguineas zwischen dem Maro (Merauke-Fluß) und der Grenze von Papua bewohnt der Stamm der Kanum-irebe mit seinen Nachbarn, den Morauri, N'gowugar und Mani-kor und den sogenannten Kurkari-anim. Diese Stämme leben zwischen den von Wirz eingehend beschriebenen Marind-anim und den von Williams erforschten Gambadi, Semariji und Keraki und weisen Beziehungen bis nach Frederik-Hendrik-Eiland und der Fly-Mündung und bis zu den Stämmen am oberen Maro und am Fly-Bogen auf. Gegenüber den Marind-anim, die in diesem Gebiet noch die Enklave Kondo-mirav bewohnen, bilden die Kanum-irebe und ihre Nachbarn eine ältere Bevölkerungsschicht, die heute an Zahl sehr zurückgegangen ist.

Das hier veröffentlichte Material wurde auf einer Reise gesammelt, die 1933/34 mit Hilfe der Baeßler-Stiftung durchgeführt werden konnte. Nachdem ich im Oktober 1933 Mani-kor im Gebiete der Marind-anim getroffen hatte, kam ich bei einem längeren Besuche der Je-nan mit den ihnen benachbarten N'gowugar zusammen. Im Dezember 1933 wurde ich längere Zeit von Kanum-irebe in Merauke besucht und begleitete sie dann in ihre Küstendörfer. Im Februar 1934 konnte ich dann noch mit Morauri in Merauke arbeiten. Darüber hinaus ist Material verwandt worden, das von den Beamten der Regierung und den Missionaren und von Eingeborenen verschiedener Stämme herrührt.

Nach Möglichkeit sind die Namen benutzt worden, mit denen sich die einzelnen Stämme selbst bezeichnen, während sonst die von den Marind-anim für sie gebrauchten Namen üblich waren. So ist bereits von Wirz Material über die von ihm Kanum-anim genannten Kanum-irebe gebracht worden, unter denen er allerdings auch die nicht zu den echten Kanum-irebe gehörige Bevölkerung des Torassi-Gebietes verstanden hat. Ferner entsprechen die Morauri den Mangat-anim, die Je-nan den Jee-anim und die N'gowugar den Bodi- oder Bade-anim am Torassi und Waŋgu. Wo es nötig erschien, sind auch Hinweise auf andere Stämme Niederländisch-Neuguineas (Je-nan, Jabga, Frederik-Hendrik-Eiland, Sohur usw.) gebracht worden, über die das gesammelte Material erst später veröffentlicht werden kann.

Die zur Wiedergabe der Wörter aus Eingeborenensprachen benutzte Lautschrift schließt sich der von Meinhof und Ankermann vorgeschlagenen Lautschrift an. Die Marind-Wörter sind unabhängig von dem hervorragenden Wörterbuch von P. Geurtjens nach eigenen Aufnahmen geschrieben worden. Als Sprache bei meinen Erkundungen wurde die von allen Stämmen gut verstandene Marind-Sprache und gelegentlich auch Malaiisch benutzt.

Die Kanum-irebe.

Der Stamm, der von den Marind-anim *Kānum-anim* genannt wird, bezeichnet sich selbst als *Kānum-irebe* (Kanum-Leute). Unter *Kanum* verstehen die Kanum-irebe und die Marind-anim den Teil des Gebietes zwischen dem Maro und dem Torassi, der östlich von den Marind-Dörfern Kumsara und Kadmab und westlich von Kondo-mirav liegt und sich etwa zwei Tage weit ins Binnenland erstreckt.



Abb. 1. Das Gebiet der Kanum-irebe und ihrer Nachbarn.

Die Kanum-irebe unterscheiden bei sich selbst die *Wolo-irebe* in den Strandsiedlungen und die *Bako-irebe* im Binnenlande. Zu den *Wolo-irebe* gehören die Einwohner der Dörfer *Meliu* (*Mariwu*), *Ongari* (*Unga*), *Tomer* und *Tomarau*, alle übrigen Kanum-irebe aber zu den *Bako-irebe*, die in *Jangandur*, *Semandir*, *Konobekatero* und *Tomergar* und einer Zahl kleinerer

Siedlungen wohnen. Als Kanum-Dorf wurde mir noch *T'óká* im Binnenlande genannt.

Der Weg von Merauke (Kanum: *Armásu*) in das Kanum-Gebiet führt über das Morauri-Dorf *Bud'* und den Rastplatz *Alu*, von dem aus man noch einen Tag bis nach Jaŋgandur zu gehen hat. Zwischen Alu und Jaŋgandur liegt der Rastplatz *Tambéa*. Der Weg nach Jaŋgandur ist in der Regenzeit unpassierbar und versumpft, doch behaupteten noch im Dezember Jaŋgandur-Leute, die mich in Merauke besuchten, den Weg trocken vorgefunden zu haben, während er im Februar unter Wasser stand.

Ein zweiter Weg in das Kanum-Gebiet führt von Merauke über die Indonesier-Siedlungen Kampong baroe, Bamboe pomali, Moeli, Sepadim, Mamoeikim und Mopa ($3\frac{1}{2}$ km von der Küste, 10 km von Merauke), durch die Kokospalmpflanzungen der Marind-anim von Borem-Sepadim und durch eine weite Savanne, in der man den Regenzeitsumpf *Táram* und die kleinen Flüsse *Bókem*, *Bandémok* (Marind: *Bándjam*) und *Tambetjiltk* überqueren muß, durch die Kokospalmpflanzungen des Marind-Dorfes *Nasém* über den kleinen Fluß *Kiliándu* (Marind: *Irándú*¹⁾) und dann von dem verlassenen Marind-Dorfe *Salirá*²⁾ an dem Strande entlang über den kleinen Fluß *Mojá* und über *Nasém-Kalwár*, einen Sandstrand mit vorgelagertem Mangrovengelände, über die Flüsse *Ndálil* und *Jiwimbu* und weiter am Strande entlang über die Marind-Dörfer *Kumsará* und *Kadmáb* zum *Urámby*-Fluß, hinter dem dann die Kanum-Dörfer *Melú* und *Ōngára* folgen. Da der Strand westlich von Salira nur noch ein kurzes Stück passierbar ist (bis *Kambapí*) und dann Mangroven und Lehm folgen, ist eine Verbindung zwischen den östlich vom Maro liegenden Marind-Dörfern Nowarik, Buti, Jobarik und Sepadim (mit dem verlassenen Borem) nur über Mopa oder die Gärten von Sepadim im Hinterlande möglich. Der Weg von Merauke nach Ōngaia nimmt etwa 8—9 Stunden in Anspruch.

Von Ōngaia führt der Weg am Strande weiter nach Tomer und von hier aus durch einen Sumpf (etwa eine Stunde hinter Tomer) und nun wegen des Mangrovenstrandes durch den Wald weiter über den Rastplatz Inaliki im Delta des gleichnamigen Flusses (6 km von Tomer) und 15 km weiter zu dem im Binnenlande gelegenen und von seinen Einwohnern verlassenen Tomerau. Von hier aus führt dann der Weg etwa 5 Stunden weiter bis nach Kondo-mirav mit der Siedlung *Ndamánd*.

Ōngaia-Leute nannten mir als Flüsse und Orte von Ōngaia nach Osten zu: Fluß *Mbángu*, Dorf *Tómer*, Fluß *Inaliki*, Fluß *Láuli*, Fluß *Ōkándu*, Fluß *Sáru*, Dorf *Tomárau*, Fluß *Sáwe*, Fluß *Mbáu*, Fluß *Jor*,

¹⁾ Auch ein Wasserlauf auf Frederik-Hendrik-Eiland zwischen Kodar und Webu führt den Namen *Irándu*.

²⁾ *Salirá* (*Sarirá*, auf den Karten fälschlich *Sileraka* und ähnlich aus *Salirá-ke*, „das ist Salira“, entsteht) bestand 1891, als die Koninklijke Paketvaart-Maatschappij dorthin eine Kontraklinie einrichtete, und mit Sicherheit noch 1899, als sich die Errichtung einer Station mit einem Posthouder und Pradjoeirts (indonesischen Soldaten) wegen der Angriffe der Marind-anim als unmöglich erwies. Bei späteren Erwähnungen von Salira ist es unsicher, ob das Dorf oder ein Nachbarplatz gemeint ist, da die Einwohner öfter den Wohnort wechselten. Wirz (Dämonen S. 141) erwähnt Sarira als 1916—1918 bestehende Zweigniederlassung von Borem. 1925 war Salira verlassen, und die Bewohner waren nach dem etwas westlicher gelegenen *Kambapí* gezogen, das sie 1927 wieder verließen, um Salira neu zu besiedeln. 1931—1932 wohnten sie dagegen schon wieder weiter östlich in *Kalwár* und zogen 1932 nach *Nasém*, das auf drei Viertel des Weges von Salira nach Kalwar liegt. Hier traf ich sie Ende 1933 an. Von Salira war nur noch ein Haus eines Händlers vorhanden, von Kalwar aber noch eine Reihe von verfallenen Hütten. Unmittelbar hinter dem Westende von Nasem fand ich Ende 1933 den Stirnteil eines Schädels, Halswirbel und andere Knochen, die verwittert aussahen und auf eine frühere Besiedlung von Nasem deuten könnten, wenn sie nicht von der See angespült waren.

Fluß *Jimbérum*, Kondofluß, altes verlassenes Dorf der Kondo-anim und *Ndamánd*. Weiter nach Osten zu waren ihnen Einzelheiten des Weges unbekannt, der z. T. durch einen bis an die Brust reichenden Sumpf zum Torassi führt, wo er im Binnenlande auf das Dorf *Máni* trifft. Nach dem Kontrolleur A. Balk sind für den 40 km weiten Weg von Ndamand bis zum Torassi wegen des schwierigen Geländes drei Marschstage nötig. Nach seiner Angabe sind die Namen der Flüsse zwischen Tomarau und Ndamand: *Tomarau*, *Urambi* (wie im Westen), *Majo*, *Serui* und nach einem weiteren Wasserlaufe *Jor*. Der Name *Majo* wurde mir von den Kanum-irebe in der Form *Májo* genannt. Daß er mit dem auch in der Kanum-Sprache *Májo* genannten Geheimbunde etwas zu tun haben sollte, stellten sie in Abrede. Wirz¹⁾ vermutet jedoch einen Zusammenhang und erwähnt u. a. einen Gartenplatz *Mayo* westlich von Tomarau.

Nördlich von Kondo-mirav (Ndamand) liegt der kleine, von dem Stamme der sogenannten Kurkari-anim bewohnte Ort *Túer*. Nördlich davon liegt der den Kanum-irebe gehörige Ort *Páter*, der aber nur gelegentlich bewohnt zu sein scheint und von Ndamand 8—10 Stunden entfernt ist. Der Weg führt einen Tagemarsch nördlicher durch z. T. sumpfiges Gelände nach *Semandir* und einen weiteren Tag weiter nach Norden über *Jaráu* (*Jeró*)²⁾ nach *Jaŋgandur*, wo der Weg nach Alu-Bud'-Merauke erreicht ist. Von diesem Wege zweigt bei *Tambea* ein Weg nach Südwesten ab, der nach *Konobekatero* und *Tomer* quer durch das Kanum-Gebiet führt. Auch zwischen *Konobekatero* und *Semandir* besteht ein Weg. Von *Jaŋgandur* soll ein weiterer Weg nach dem im Nordosten liegenden *Sakai* führen, dessen genaue Lage und Zugehörigkeit zu den Kanum-irebe meinen Gewährsleuten aber nicht sicher war.

Als Orte der Kanum-irebe nennt Wirz³⁾ noch *Jamu* zwischen Kondo-mirav und Tomarau, *Sivasiv* zwischen Jamu und Tomarau, *Bangu* nahe *Tomer* und *Garam*, das 1918 schon ausgestorben war. 1922 war auch Jamu nur noch dem Namen nach bekannt.

Auch der Regierungsarzt Kalthofen stellte 1927 fest: „Kampongs als *Mongomer*, *Tjokarambo*, *Majam*, *Kalem* enz. bij *Jangandoer* zijn tot op kleine restanten, die echter naar andere plaatsen verhuisd zijn, volledig uitgestorven.“ Als Dörfer und kleinere Orte fand er *Bangu* als nordöstlichstes Dorf nahe dem von N'gowugar bewohnten *Taimin* am rechten Torassi-Ufer und von hier aus nach Südwesten zu *Waigemu*, *Kariba*, *Kandokal*, *Tamerga* und dann hinter dem etwa 2 km breiten Sumpfe *Dopan* und dem Beginne des auch in der Trockenzeit bleibenden Sumpfgebietes *Jaŋgandur* (*Jangandul*), *Tjokarambo*, *Majam kalem*, *Konobekatero* und weiter hinter dem Sumpfe *Kankane Dandibola* und *Kajer*, beides früher Dörfer, 1927 aber nur noch Kokosgärten von *Konobekatero*, schließlich hinter einem großen tiefen Sumpf *Tomerai* und westlich von Kondo-mirav noch *Serkani*, *Tomer*, *Ongaia* und *Malu* (*Meliu*, bei Wirz *Mario*).

Den Grund für das Aussterben bildete einmal die Kopffjagd der Marind-anim und dann die um 1918 eingeschleppte Grippe (*tika*). Kalthofen berichtete 1927: „De kapala kampong (Dorfhauptling) van Jangandoer, een man uit Mongomer afkomstig . . . vertelde mij, dat als hij nog een ewati was (10 jaar geleden) de mensen in zoo'n groot getal stierven, dat men de lijken niet meer begroef en maar in de bosschen vluchtte. Dit verhaal hoorde ik nog eenige malen ook aan zeestrand.“ Damals starben nach seiner Berechnung mindestens zwei Drittel aller

¹⁾ Marind-anim I, 2, S. 59; Dämonen und Wilde S. 154.

²⁾ Marind-anim II, 1, S. 158; Dämonen S. 143—160.

³⁾ Jeroo ist nach vom Baal, S. 404, Anm. 1, ein Dorf der Kurkari-anim.

Eingeborenen zwischen Merauke und der Grenze an der Grippe, und später hörte der Bevölkerungsrückgang nicht wieder auf. Einen wesentlichen Anteil an ihm hatte das venerische Granulom. 80 % aller von Kalthofen Untersuchten zeigten Granulomnarben, doch fand er auch manche Gesunden, „niettegenstaande in deze afgelegen streken 't kwaad der sexueelen misbruiken zeker nog voorttiert“. Die meisten der von mir gesehenen Kranken (*beméi*) litten an Ringwurm und Erkältungen, andere an Framboesie, *Ulcus tropicum* und Rheuma. Malaria und Lepra oder Darmkrankheiten sah ich nicht.

Zahlen über die Einwohner, Häuser und Krankheitsfälle in den Dörfern (*póter*, *pótar*) der Kanum-irebe sind für 1918 von Wirz, für 1923 und 1925 von Thierfelder¹⁾, für 1927 von Kalthofen und vom Dezember 1933 von einer Volkszählung vorhanden²⁾:

Waigemu: 1927 24 Männer, 16 Frauen, 17 Kinder.

Kariba: 1927 12 Männer, 9 Frauen, 11 Kinder.

Konobekatero: 1927 14 Männer, 10 Frauen, 7 Kinder.

Jaigandur: 1923 28,8 % Granulomkranke, 1925 von 32 Untersuchten 9,1 % Granulomkranke, 1927 10 Häuser mit 29 Männern, 25 Frauen, 4 Knaben und 8 Mädchen.

Tamerga: 1927 27 Einwohner, davon 4 granulomkrank, in 3 Häusern.

Kandokal: 1927 16 Einwohner, davon 1 malariakrank, in 2 Häusern.

Tomarau: 1916 5 Männer, 6 Frauen und 3 Kinder, 1918 10 Einwohner, 1922 nur 2 Einwohner, 1925 34 Leute untersucht, davon 2 granulomkrank, 1927 16 Modellhäuser mit 17 Männern, 13 Frauen und 4 Kindern, 1933 menschenleer. Das Ansteigen nach 1922 erklärt sich aus dem Zuzug der Bevölkerungsreste von *Sivasiv* usw.

Jamu: 1918 2 Einwohner, 1933 unbewohnter Ort.

Sivasiv: 1918 kaum 50 Einwohner, später unbewohnt.

Bangu: 1918 etwa über 50 Einwohner, 1933 keine.

Tomer: 1918 über 50 Einwohner, 1925 26 Untersuchte, davon 7,7 % krank (1923 30,1 %), 1927 19 Männer, 22 Frauen und 6 Kinder, darunter (einschließlich der Leute von *Serkani*) 4 Kranke, 1933 76 Einwohner.

Serkani: 1925 16 Untersuchte, davon niemand krank (1923 29,6 %), 1927 9 Männer, 6 Frauen und 7 Kinder, später mit *Tomer* vereinigt.

Ongaia: 1925 19 Einwohner untersucht, davon 10,6 % granulomkrank (1923 25,9 %), 1927 12 Häuser mit *Meliu* zusammen 28 Männer, 38 Frauen, 12 Kinder, darunter 6 Kranke, 1933 über 30 Einwohner.

Meliu: 1925 20 Untersuchte mit 10 % Granulom (1923 28 %), 1927 10 Häuser (vgl. *Ongaia*), 1933 30 Einwohner in 13 Häusern (davon nur 7 von Kanum-irebe bewohnt).

Semandir: 1925 9 Untersuchte ohne Granulom (1923 28,8 %), 1933 wohl 30—40 Einwohner.

Thierfelder nennt außerdem noch *Tafir* (1925 52 Untersuchte) und *Memer* (3 Untersuchte) als Dörfer, aber ohne Angabe, ob sie von den Kanum-irebe bewohnt waren. *Ongaia*-Leute nannten mir als Dorf noch *Wängeá*, das den Küstenleuten gehöre, aber landeinwärts liege, ohne sicher zu sein, ob es ein Marind- oder Kanum-Dorf sei.

Die Gesamtzahl der Kanum-irebe überschreitet nicht 500 und liegt wahrscheinlich noch weit darunter. Da sich aus der Volkszählung 1933

¹⁾ The control of granuloma venereum S. 26f.

²⁾ Dazu für 1937 Zahlen aus *Meliu*, *Tomer*, *Tomerau*, *Weo* und *Jaigandur* bei van Baal, S. 367. Vgl. auch ebd. S. 404. Van Baal (S. 350) berichtet von einer Grippe-Epidemie 1937/38 auf Süd-Neuguinea, die wohl auch die Kanum-irebe traf.

ergab, daß in sämtlichen Küstendörfern von *Nasem* bis *Ndamand* nur 227 Menschen wohnen, wovon 27 auf *Kumsara*, 27 auf *Ndamand* und etwa 20 auf *Kadmab* entfallen, also wie die *Nasem*-Leute nicht zu den Marind-anim gehören, dürfte auch die Zahl der Kanum-irebe in den Binnenlandsdörfern nicht allzu hoch anzusetzen sein. Die der Küstendörfer übertrifft sie aber wohl.

Wirz¹⁾ hat bereits darauf hingewiesen, daß die Kanum-irebe früher im Gebiete des Maro und Kumbé wohnten (vgl. z. B. den Ortsnamen *Senam* = Betelpalme, in der Kanum-Sprache *tsenám*). Hier wurden sie von den vom Bian her vordringenden Marind-anim verdrängt, die darauf auch das gesamte Küstengebiet vom Maro bis nach Kondo-mirav besetzten, bis sie wieder nach Westen zogen und nur eine kleine Gruppe in Kondo-mirav zurückließen. Es ist von Wirz bereits darauf hingewiesen worden, daß die Kanum-Dörfer und -Plätze z. T. Marind-Namen tragen wie Meliu, Ongaia, Sangar und Bangu²⁾. Auch Ortsnamen wie Jamu (Marind: Totenmahl), Inaliki (Marind: zwei Flüsse), Semandir (Marind: Abrus precatorius, rote Fruchtart), Siv-a-siv (Marind *sip-a-sip* = Holzsplahn), Jarau (oder Jero, Marind *jaró* = Vogelart), Kalem (Marind: *karam*, *kalam* = graue Coix) und Tafir (Marind *tapir* = wohlriechende Pflanzenart) deuten auf eine frühere Besiedlung des Kanum-Gebietes durch die Marind-anim hin. Ebenso läßt sich der Ortsname Matara (bei Wendu) mit Tomer und Tomerau in Verbindung bringen, da auch andere Fälle von Metathesis³⁾ in der Marind-Sprache häufig sind. Schließlich weist auch die Rolle, die Kanum-Orte wie Mongomer, Bangu, Sangar und Tomerau in der Mythologie der Marind-anim spielen⁴⁾, auf dasselbe hin.

Die Einwohner der Insel Komolom zwischen dem eigentlichen Neuguinea und Frederik-Hendrik-Eiland nannten mir als ihren Ursprungsort Kanum-Kondo. Hier sollen die Dämonen (*déma*) gelebt und die Vorfahren der Komolom-Leute und die der verwandten Dörfer Kandinam, Inuñgalnam und Mulinam erschaffen haben. Da die Marind-anim selbst Kondo-mirav als ihren Ursprungsort betrachten, ist es möglich, daß sie den kulturell von ihnen sehr beeinflussten Komolom-Leuten, die sie als nicht ganz vollwertig ansehen, angaben, ihre Heimat könnte nicht Kondo-mirav, sondern nur das minderwertigere Kanum-Gebiet sein. Ein tatsächlicher Zusammenhang zwischen den Kanum-irebe und Komolom und Frederik-Hendrik-Eiland ist aber durchaus möglich. Dann hätten die Marind-anim bei ihrer Einwanderung aus dem Osten die früher zusammensitzenden Stämme auseinander gesprengt und z. T. vor sich hergetrieben. Auffällig ist in diesem Zusammenhang der Flußname Irandu und der Dorfname Kalwa auf Frederik-Hendrik-Eiland, die mit Irandu und Kalwar⁵⁾ zwischen dem Kanum-Gebiete und dem Maro zusammenpassen.

Die Ansicht Wirzs, daß die Kanum-irebe erst in jüngster Zeit, wahrscheinlich erst nach der Gründung des Postens in Salira, an die Küste gezogen sind und früher ein reines Binnenlandvolk waren, erfährt eine Stütze durch Angaben, die mir die beiden Djokjakarta-Javanen Sajir und Amaredjo machten, die 1902 als Soldaten nach Merauke kamen und sich später in dem von Sajir gegründeten Reisbauerndorf Mopa ansiedelten. In der ersten Zeit von Mopa pflegten nach ihrer Aussage die Leute von Jaṅgandur, Toka, Barta (?), Jagju (?) und Tomerga und die in Mangatrik und Bud ansässigen Moraui nur selten an den Strand zu kommen. Sie

¹⁾ Marind-anim II, 1, S. 156f.

²⁾ Marind-anim II, 1, S. 155, Anm.

³⁾ Geurtjens, woordenboek S. 41ff.

⁴⁾ Wirz, Marind-anim I, 2, S. 17, 50, 125ff., 135, 157f., 159 und 170ff.

⁵⁾ Auch bei den N'gowugar gibt es einen Ort *Kálua*.

hatten offenbar Furcht vor der See und bedeckten bei ihrem Anblick die Augen mit beiden Händen, um sie nicht zu sehen. Nach Sajirs Ansicht war die See ihnen „pomali“. Vor Wasserflächen im Binnenlande zeigten dieselben Leute keine Furcht. Eine Meidung der See berichtet Wirz¹⁾ auch von den Kanum-irebe von Bangu.

Mit den N'gowugar, den sog. Bodi-anim, scheinen früher Beziehungen bestanden zu haben, zumal Kalthofen 1927 die Kanum-irebe noch in Bangu nahe dem N'gowugar-Dorfe Taimin ansässig fand. Auch Wirz berichtet, daß die Leute von Meliu zum Clan der „Badi-anim“ gehören, doch fand ich 1933 bei keinem meiner Gewährsleute aus Meliu, Ongaia, Tomer, Konobekatero, Jaŋgandur und Semandir überhaupt noch die Kenntnis dieses Namens oder der Bezeichnung N'gowugar, während die Je-nan allen vom Hörensagen bekannt waren, obwohl keine Verbindung mit ihnen bestand. Die N'gowugar kennen dagegen die Kanum-irebe unter dem Namen *Ugaŋáru*.

In der Körpergröße stimmen die Kanum-irebe mit den Je-nan und N'gowugar überein. Der Durchschnitt beträgt etwa 160—165 cm für Männer und 150—155 cm für Frauen, bleibt also hinter dem der Marind-anim sehr zurück. Die Hautfarbe ist heller als bei den sehr dunklen N'gowugar, aber dunkler als bei den Marind-anim. Obwohl die Je-nan noch heller als diese sind, kommt nur bei ihnen und den Kanum-irebe verhältnismäßig häufig ein rötlicher Kupferton der Hautfarbe vor, der sich deutlich von der bei den Marind-anim nicht seltenen hellen bräunlichen Hautfarbe unterscheidet. Die Kupferfarbe, die mit Albinismus wohl kaum etwas zu tun hat, sah ich vor allem bei Leuten aus Tomer, unter denen auch eine Neigung zu Rundschädeln mit breitem Gesicht zu bemerken war, während die Kanum-irebe sonst langschädelig und schmalgesichtiger sind. Die Nase gleicht der der Marind-anim, Je-nan usw.

Heiraten mit den Marind-anim sind bei den Kanum-irebe der Küstendörfer nicht selten. Hauptsächlich heiraten Frauen nach Kumsara, Kadmab und Ndamand, doch leben auch in Meliu einige durch Heirat zugezogene Marind-Männer und -Frauen. In Meliu, Ongaia und Tomer leben auch Timoresen (Belu), die mit Kanum-Frauen verheiratet sind oder Marind-Frauen mitgebracht haben. Es handelt sich im Gegensatz zu den meisten der sonst auf Süd-Neuguinea ansässigen Indonesier um „verkanakerte“ Leute²⁾, die in dürftigen Häusern wohnen, vom Fischfang mit Pfeilen und den Pflanzungen ihrer Frauen leben und heimlich für die Kanum-irebe Kokospalmwein machen und daraus „sopi“ destillieren. Mit Ausnahme der Kleidung haben sie sich ganz den Kanum-irebe angepaßt.

Das Land der Kanum-irebe ist eine weite Grasfläche und mit Eukalyptus und Melaleuca bestandene Savanne³⁾, die sich vom oberen Torassibis dicht an die Küste erstreckt. Dazwischen liegen zahlreiche Sümpfe. Wald ist nur in einem schmalen Streifen längs der Küste vorhanden. Sandstrand findet sich von den Marind-Dörfern Kumsara und Kadmab an bei Meliu, Ongaia und Tomer. Im übrigen ist die Küste mit Mangroven bewachsen und besteht aus weichem grauem Ton, der sich z. T. auch noch vor dem Sandstrande hinzieht, so z. B. westlich von Meliu, und bei Ebbe wie ein Wattenmeer freiliegt. Auf den großen Tonflächen wachsen oft

¹⁾ Dämonen S. 143f.

²⁾ „Die Timoresen wollen nur einen Schweinestall als Haus, eine Kakakajafrau und eine Flasche Sopi, um zufrieden zu sein.“ So Br. van Santvoort von der Missionsstation in Muting. Unter den übrigen Indonesiern wird auf Abstand von den Eingeborenen gesehen. Besonders die Ambonesen nehmen fast einen Herrenstandpunkt ein wie die chinesischen Händler.

³⁾ Vgl. Sperling, Beiträge S. 50ff.

wieder Mangroven (so auch zwischen Nasem und Kumsara), in denen gelegentlich Krokodile sich aufhalten, während sie sonst nur in den Flüssen leben. Von der ähnlichen Küste bei Kondo-mirav berichtet Kalthofen: „Een even trostelooze aanblik bied het zeestrand, ongeveer 20 minuten vanaf de kampong (Ndamand). Eene bij kans onoverziebare modder-vlakte, waaruit de stronken van afgestorven boomen steken, die zich bij ebbe zeker 3 à 4 mijl in zee uitstekt. Daarom is het loopen aan zeestrand tot halverwege Tomer bijna onmogelijk.“

Die Häuser (*móá*, Abb. 2) der Kanum-irebe sind offen und bestehen aus einem einfachen, mit Atap oder Melaleuca-Rinde gedeckten Schrägdach auf vier Pfosten. Die Rückwand ist bisweilen mit Sagopalmlattrippen geschlossen. Davor befindet sich ein tischartiges Gerüst für Lebensmittel usw. zum Schutz vor Hunden und Schweinen und als Sitzbank. Geschlafen wird davor auf dem Boden.

Wie die N'gowugar und die Marind-anim in Nasem bauen die Kanum-irebe viel Yams in ausgedehnten umzäunten Gärten an. Sie unterscheiden eine lange Yamsart, die sie *batál* nennen, von der *tjumbán*, *tjumbál* oder *sumbá* genannten Dioscorea salicifolia (Marind *nar*). In Gegensatz zu den N'gowugar haben alle Dörfer der Kanum-irebe wie die der Je-nan und Marind-anim reiche Bestände von Kokospalmen (*pó*, *púo*; so auch die reife Nuß, während die junge *pódka* heißt) und Sagopalmen (*kelkér*, *kelkór*, *kaká*, *geángo*, *keángo*; so Palme und das hellrote Sagomehl genannt). Dieser Reichtum, bei dem wie in Kondo-mirav



Abb. 2. Haus in Meliú.

viele Sagopalmen ungenutzt eingehen, ist eine Folge der Entvölkerung des Gebietes. Der schlickige Boden ist für die Sagopalmen besonders geeignet.

Während die genannten drei Nahrungspflanzen gesondert für sich angebaut werden und nur in den Yamsgärten gelegentlich auch andere Gewächse gezogen werden, besteht sonst bei den Kanum-irebe wie bei ihren Nachbarn eine Neigung, möglichst viele Pflanzenarten auf kleinem Raume anzubauen. Auf den länglichen, hoch aufgeschütteten und von schmalen Gräben umgebenen Beeten, die den „Boot“ (*jávún*) genannten Beeten der Marind-anim entsprechen, stehen Betelpalmen (*tšenám*, *tženám*, *soním*), Bananen (*téa*, *sáíá*), Zuckerrohr, Ingwer, Tabak, Flaschenkürbisse, Crotonsträucher, Pfeffer, Betelpfeffer, Taro und andere Gewächse bunt durcheinander. Der Anbau dieser Pflanzen ist Frauenarbeit. Das Roden durch Umhacken und nachfolgendes Anzünden der Bäume ist Männerarbeit. Auch einige Fruchtbäume wie Eugenia mit violetten Früchten (*parirú*, malaiisch *djambu*) werden nahe den Dörfern am Waldrande angepflanzt.

Wie bei den Marind-anim, Je-nan und anderen Stämmen nimmt der Anbau von Piper methysticum (*kä*, *tsä*, *ter*) eine besondere Stellung ein. Die Pflanze, die dem *watí* der Marind-anim und der *gamoda* der Kiwai entspricht und eine besonders bittere Kawa-Art ist, wird auf eigenen Beeten von den Männern gepflanzt. Über den jungen Pflanzen werden zum Schutz gegen die Sonne einfache Dächer auf vier Pfosten mit Palmblattbelag errichtet. Nachdem die Pflanzen vier Regenzeiten lang gestanden haben, werden sie vor dem Beginn der fünften Regenzeit (im

Oktober) aus dem Beet genommen und die Stengelknoten aus ihnen geschnitten, die man in einem neuen Beet anpflanzt. Auch die übrigen Beete werden bisweilen erneuert, und besonders gilt das für die Yampfpflanzungen, die nach 5—6 Ernten verlegt werden müssen.

Das einzige Gerät für die Gartenarbeit ist ein zugespitzter Stock aus beliebigem Holz, der als Grabstock dient.

In den Kokospalmpflanzungen sind die wichtigsten Geräte ein in sich geschlossener Kletterstrick (*repä*, Abb. 47) und ein kurzer zugespitzter Stock aus Hartholz, der aber auch durch das Ende eines Bogens od. dgl. ersetzt werden kann, zum Entfernen der Kokosfaserhülle. Die Keimlöcher der Nuß werden mit einem Knochenpfriem (*költsú*) geöffnet, und nachdem die Milch ausgetrunken oder zur Nahrungsbereitung benutzt worden ist, schlägt man die Nuß mit der Mitte auf irgendeinen Pfosten oder sonst etwas Hartes, so daß sie in zwei gleich große Teile zerspringt. Der Inhalt wird bei jungen Kokosmüssen mit dem Daumnagel ausgekratzt und bei alten Nüssen mit einer Herzmuschelschale (*twár*, Marind: *ahatip*) ausgeraspelt.

Die Gewinnung von Sagomehl aus dem von Männern umgeschlagenen Sagopalmstamm ist Frauenarbeit, die mit dem Schlagstock (*gagábég*) und der Hacke wie bei den Marind-anim und Je-nan arbeiten. Das Sagomehl bildet die Grundlage jeder Mahlzeit und wird gewöhnlich mit geraspelter Kokosnuß vermischt gegessen, oft aber auch mit Yams, mehligten Bananen oder mit eingebackenen Fischen, an deren Stelle bei Festen oder nach ergiebiger Jagd Fleischstücke treten. Auch Eier vom Kasuar oder Großfußhuhn genießt man im Sagomehl.

Die gewöhnliche Art des Kochens (*jur*) geschieht mit Stücken von Termitenbauten¹⁾, rotem Sandstein²⁾ oder dergleichen als Ersatz für die im Kanum-Gebiet fehlenden „richtigen Steine“. Man erhitzt die Steine auf einem Holzfeuer und legt sie mit Hilfe einer Feuerzange aus gebogenem Rotanrohr unter und auf das in Blätter von *Dracaena* u. dgl. gewickelte Sagobrot. Das Ganze wird mit *Melaleucarinde* oder Mattenresten bedeckt, bis das Sagobrot fertig ist. Daneben kommt auch eine einfachere Zubereitung der Sagomehlballen auf offenem Feuer vor. Die verkohlte Rinde wird mit den Fingern abgekratzt, z. T. aber auch als Gewürzersatz gegessen, da Salz oder Salzersatz aus Asche fehlt. Fische, besonders Rochen, werden gelegentlich auch auf kleinen Rosten zubereitet. Die Feuerstellen befinden sich stets vor den Häusern. Als Methoden zum Feuermachen sind das Bohren und das Pflügen bekannt. Ob die Kanum-irebe wie die Jenan und N'gowugar auch das Feuersägen mit Rotan kennen, konnte ich nicht ermitteln. Bei Je-nan und N'gowugar ist das Bohren selten, während es in Kondo-mirav im jetzt erloschenen Rapa-Kult eine große Rolle spielte³⁾.

Die einzigen Haustiere der Kanum-irebe sind Hund und Schwein. Die Hunde (*korá*, *kerár*) haben Eigennamen und werden von ihren Be-

1) Aus ziemlich groben Quarzen und Feldspaten und feinsten Hydrargillit-Teilchen, außerdem aus organischen Resten wie hohlen Nadelchen, Schüppchen usw.

2) Durch Eisenerz verkitteter Sandstein, hauptsächlich aus Labrador und zersetzten Augiten bestehend, fast nur am Strande gefunden.

3) Die Je-nan unterscheiden Feuerpflügen (mit Bambus) = (*h*)*árduro*, Feuersägen (mit Rotan) = *ámene* und Feuerbohren = *wárke*. Marind-anim aus Makalin (zwischen Bian und Bulaka-Mündung) zeigten mir als ihre Feuerbereitungsarten das Bohren, das Sägen mit Rotan und das Sägen mit Bambus auf Bambus. Auf Frederik-Hendrik-Eiland ist im Süden (Klader-Tor-Imbaenam) nur das Feuerpflügen bekannt. Überall ist das Feuererzeugen selten und nicht allen Leuten geläufig, da man sich auf die glimmend erhaltenen Baumstämme verläßt, die bei den Häusern aufbewahrt werden.

sitzern mit Kokosnußfleisch gefüttert, um sie bei der Jagd als besonders fleischgierige und scharfe Tiere benutzen zu können. Tote Hunde werden begraben und die Stelle mit einem Stock gekennzeichnet, um später die als Schmuck geschätzten Eckzähne ausgraben zu können, wie es auch bei den Marind-anim, aber nicht bei den Je-nan der Fall ist, die tote Hunde in den Busch werfen. Gegessen werden Hunde nicht¹⁾.

Schweine (*kur*) kommen zahm nur als Ferkel, Säue und als durch Brennen kastrierte Eber vor, während die Eber sonst wild im Busch leben und die zahmen Säue dort von ihnen gedeckt werden. Ställe für zahme Schweine sah ich nicht. Vielmehr sind die Tiere sich tagsüber selbst überlassen und finden sich erst abends zur Fütterung mit Kokosnüssen und Abfällen ein. Kleine Ferkel werden wie junge Hunde oft von jungen Frauen an der Brust großgezogen. Gewöhnlich gibt man die Ferkel in ein anderes Dorf zur Aufzucht, das später mit anderen befreundeten Leuten zusammen zum Schweinefest (*nānga-igi*) eingeladen wird. Häufig werden diese Feste auch gemeinsam mit Dörfern der Marind-anim (Ndamand, Kumsara, Kadmab, Nasem und sogar Urumb und Buti), den Mora-auri oder den Kurkari-anim von Tuer gefeiert. So traf ich Nasem-Leute, die aus Meliu und Tomer drei Schweine bekommen hatten und sie so trugen, daß unter dem Schwein ein waagerechter Stock mit mehreren Schlingen festgebunden war, die über den Rücken des Tieres liefen, und unter die ein Bambus als Tragstange für zwei Männer geschoben war. Die Beine der Schweine waren paarweise zusammengebunden. Bei Ferkeln ist die Tragart ähnlich, nur genügen zwei Schlingen, die durch ein Band verknüpft sind, das zum Anfassen dient (Abb. 45).

Die Schweinefeste der Kanum-irebe gleichen denen der Marind-anim, die Wirz²⁾ aus Domandé an der Bian-Mündung beschrieben hat, zumal häufig mit Marind-Dörfern gefeiert wird und bei den von Kanum-irebe besuchten Schweinefesten in Ndamand auch Marind-anim aus anderen Dörfern erscheinen, z. B. Mitte 1933 Leute aus Bahor und Wendu (westlich der Maro-Mündung), deren Schweine in Ndamand aufgezogen worden waren. Die Kanum-irebe pflegen jedoch dann, wenn sie unter sich Schweinefeste abhalten, nur kleine Feste zu begehen, bei denen statt aller Darsteller nur Männer auftreten, die mit einem bis zur Wadenmitte reichenden, rundum geschlossenen Schurz (*parôd*, marind: *mur*) aus roten Hibiscusfasern und Schnüren mit Samenkapseln an einem geflochtenen Gürtel bekleidet sind und an kleine Faserschurze erinnernde Kniebänder (ebenfalls *parôd*) dazu tragen und in den Händen Bogen halten. Weiterer außergewöhnlicher Zierat fehlt ihnen. Sie stellen den Dämon *Diwahib* dar (Abb. 13) und gehen während des Festes mit steif nach unten, etwas nach vorne vom Körper abgehaltenen Armen. Sie setzen die Füße mit Drehungen der Ferse bei jedem Schritt (nach innen) sehr langsam, so daß ihre Gangart etwas Feierliches und Gewaltiges hat. Diese Dämonendarsteller, von denen auf jedes Schwein einer kommt, ziehen morgens nach durchtanzter Nacht mit den Schweinen auf den Festplatz und werden von den klagenden „Ziehmüttern“ der Schweine, meistens jungen Mädchen oder jungen Frauen, begleitet. Die Schweine werden dann durch Schläge mit Knüppeln auf den Schädel getötet, um im Verlaufe des Festes verzehrt zu werden. Die „Ziehmütter“ der Schweine beteiligen sich nicht am Essen.

Beim Schlachten wird das Schwein in jedem Falle, also auch ohne Schweinefest, in der Mitte durchgeteilt. Die vordere Hälfte ist für Jünglinge und Männer bis zur Grenze der Altersklasse *dawlawo* (Marind: *samb-*

¹⁾ Nur die Marind-anim am oberen Bian essen Hunde.

²⁾ Marind-anim II, 4, S. 22—39.

anim) bestimmt und kann auch Frauen und Kindern gegeben werden, während die hintere Hälfte nur den weißhaarigen *dawlawo* zukommt. Diesen alleine ist auch der Genuß von Schildkröten (*tjerai*, *tšälom*) vorbehalten. Das ist auch bei den Je-nan der Fall, wo zwar in den Dörfern Kwel und Bupul die Schildkröte nur Verheirateten verboten ist, sie aber in allen übrigen Dörfern, die darauf mit Verachtung herabsehen, nur den alten Leuten gehört. Als Grund gilt bei den Je-nan die Gleichheit der Bezeichnung für die Schildkröte und die Penisbedeckung, die man ebenfalls als Schildkröte (*tšáko*) bezeichnet. Man befürchtet, daß durch Verzehren des Fleisches unter der Schildkrötenschale die sexuelle Potenz vernichtet wird.

Die als sehr gefährlich angesehenen Buscheber werden mit dem Speer (*naŋgōi*) gejagt, der aus Hartholz ohne Widerhaken besteht und einen langen Schuh aus Bambus hat. Man schleudert ihn mit der Speerschleuder (*kendjér*), die aus einem Bambusstück mit einem kurzen natürlichen Ansatzstück besteht, nachdem ein zweiter Mann dem angreifenden Eber die Fanggabel (*jiwar*) über den Kopf gestreift hat und das Tier so festhält. Derartige Fanggabeln, die aus starkem Rotan gebogen sind und durch ein eingeklemmtes Querholz offen gehalten werden, solange der Rotan noch grün und biegsam ist, sind auch den Marind-anim, Jabga, Je-nan und N'gowugar bekannt und kommen nach Williams auch bei den Gambadi und Mikud und seltener bei den Keraki und nach Landtman bei den Budji vor¹⁾.

Zur Hilfe bei der Jagd auf Schweine und Känguruhs werden Hunde mitgenommen, von denen nur die besten bei der Schweinejagd zu gebrauchen sind. Känguruhs (*mo*), die im Gebiete der Kanum-irebe sehr häufig sind, werden mit Bambusspitzenpfeilen und dem Bogen gejagt, meistens auf Treibjagden, bei denen als Jagdwaffe auch grobe, von den Bäumen gebrochene Wurfnüppel dienen. Die Treibjagd wird gerne so eingerichtet, daß die Känguruhs bis an einen Wasserlauf oder Sumpf getrieben werden, wo man sie stellt, da sie nicht in das Wasser gehen.

Der Kasuar (*mbáwur*, *mbáuar*) wird ohne Hunde mit Pfeil und Bogen gejagt oder in Rotanschlingen gefangen. Seine Eier werden wie die anderer Vögel mit Sagomehl vermischt gegessen. Die Kanum-irebe jagen alle Vögel der Nahrung wegen, selbst die tranig schmeckenden Lappenkiebitze (*Lobibyx miles*), ziehen allen anderen aber Krontauben (*Goura scheepmakeri*), Großfußhühner (*Megapodius reinwardt*), Tauben (vor allem *Myristicivora spilorrhoea*) und Enten (*Anas*, *Tadorna* und *Anseranas*) vor. Lockflöten für Großfußhühner, wie sie bei den Marind-anim am oberen Bian und bei den Je-nan benutzt werden, fehlen, da der Baum, aus dessen Früchten sie hergestellt werden, nicht im Kanum-Gebiet vorkommt.

Auch der Kuskus (*Phalanger maculatus*) und Feldratten werden der Nahrung wegen gejagt.

Das Krokodil (*kéri*) ist in den Flüssen des Kanum-Gebietes sehr häufig²⁾ und kommt auch in der See vor, in die es sich über 1 km weit hinauswagt, um von Fluß zu Fluß zu schwimmen oder sich in den Mangrowendickichten auf den Lehmbanken aufzuhalten. Man überrascht es am liebsten schlafend in der Mittagshitze, sucht seine Augen und Nasen-

¹⁾ Williams, Papuans of the Trans-Fly S. 418; Landtman, Ethn. Coll. S. 25; vgl. dazu die Menschenfanggabeln mit Dorn von Hood-Bai (Chalmers-Gill, Neuguinea S. 215 und Titelbild). Im Australian Museum in Sydney befindet sich ein „man catcher“ der „Tugeri“ aus Papua westlich vom Fly, der zwei Dorne besitzt.

²⁾ Als die krokodilreichsten Flüsse ganz Niederländisch-Süd-Neuguineas gelten der Maro und der Torassi, besonders in ihren Unterläufen, also die beiden Flüsse westlich und östlich vom Kanum-Gebiet.

löcher mit geworfenen Lehmklumpen zu schließen und erlegt es mit Pfeilen und Speeren, neuerdings auch mit Beilen, mit denen man auch den Schwanz abzuhacken versucht. Als beste Teile gelten Rücken und Kopf, die man zuerst den Alten und den Krokodiljägern anbietet. Der Schädel und Unterkiefer wird wie beim Schwein auf Pfählen im Dorfe oder an der Fangstelle aufbewahrt.

Schildkröten (*tjerāi*, *tžulóm*), besonders Süßwasserschildkröten, werden auf den Rücken gedreht und nach ihrem Tode durch Schläge auf die Seiten geöffnet, so daß der Bauchpanzer entfernt werden kann. Das Fleisch wird im Rückenpanzer auf das Feuer gestellt. Auch Schlangen einschließlich von Giftschlangen und Warane (*Varanus indicus*) werden gerne gefangen und verzehrt.

Weitere eßbare Tiere sind Krabben, Einsiedlerkrebse, Schnecken (u. a. die Art *tsetsél*), Muscheln, große weiße Maden in faulendem Holz und Honigameisen.

Der Fischfang geschieht häufig bei Nacht mit Fackeln. Dabei werden die Fische (*kásib*) mit der Hand gegriffen. Auch die betäubende Wurzel



Abb. 3. Fischnetz der Marind-anim.



Abb. 4. Stülpkorb der Marind-anim.

von *Derris elliptica* (*mbéiba*) dient in Bächen und im Sumpf als Fischfangmittel. Von den Frauen werden runde Fischnetze (*kjār*, Abb. 3) und Stülpkörbe (Abb. 4) wie bei den Marind-anim benutzt, während die Männer Fische mit Pfeilen (*ārib*, *ārib*, Abb. 41, 1—3) mit Hartholzpitzen schießen. Mehrspitzige Fischpfeile sah ich nur bei Timoresen, aber nicht bei Kanum-irebe in Ongaia und Meliu in Gebrauch.

Genußmittel der Kanum-irebe sind Tabak, Betelnuß und Kawa. Der Tabak wird bei allen Dörfern angebaut und stammt, wie sein vom englischen *tobacco* abgeleiteter Name *tžubgá* zeigt, wie der Tabak der N'gowugar und Mani-kor aus Papua (vgl. die Wörterliste), während der Tabak bei den Marind-anim (*tamúko*), Moraui (*tamúku*), Je-nan (*tamúk*) usw. von den Malaian (*těmbakau*) und Holländern stammt. Seit längerer Zeit be-

ziehen aber die Kanum-irebe ihren Tabak über die Marind-anim (bzw. jetzt über chinesische Händler und Timoresen) in Gestalt von eingeführtem javanischem Preßtabak in flachen Stücken, sog. *limping* (mal.). Der Tabak wird von den Kanum-irebe in Bambuspfeifen (*pípi*, Abb. 5, 37 und 38) geraucht, die denen der N'gowugar sehr ähnlich sind (vgl. N'gowugar). Merkwürdig ist es, daß bei den Marind-anim, Jabga und Je-nan die Bambuspfeife fehlt und der Tabak nur gekaut wird¹⁾, während außer den Kanum-irebe, Morauri, N'gowugar und den Nachbarstämmen in Papua auch die Sohur (Digulmündung), die Stämme auf Frederik-Hendrik-Eiland, die Stämme des sog. Gabgab-Gebietes und in anderer Form auch die Stämme am oberen Digul Bambuspfeifen kennen. Die Kulturgrenze zwischen Marind-anim und Kanum-irebe ist so scharf, daß wohl in Meliu die Bambuspfeife geraucht wird, in dem nahegelegenen Kadmab aber keine Bambuspfeife mehr vorkommt.

Betelnüsse (*sonim*, *tšenám*) werden mit Betelpfefferblättern und Kalk zusammen genossen. Neuerdings bevorzugen die Kanum-irebe die in Scheiben geschnittenen eingeführten javanischen Betelnüsse, die größer und wohlschmeckender als die einheimischen sind. Vom Betelpfeffer werden auch die Früchte gekaut. Das Kauen der bei den Marind-anim *aké* genannten schleimbildenden Endiandra-Früchte mit oder ohne Betelpfeffer ist bei den Kanum-irebe ziemlich selten²⁾. Als Ersatz für die Früchte der angepflanzten Betelpalme werden oft auch die der wilden gekaut. Semandir-Leute erklärten mir, daß in ihrem Dorfe aber jede Art von Betel fehle und sie die Nüsse von ihren Nachbarn erhielten. Der zum Betelkauen nötige Kalk wird aus Süßwassermuscheln gebrannt und in Kalebassen (*bön*) aufbewahrt, an denen mit Rotanösen ein geflochtenes Tragband befestigt ist (Abb. 49). An den Kalebassen hängen oft zur Zier Schneckenschalen (*tsetsél*) oder dergleichen. Die Kalkspatel (*mendápu*) gleichen denen der Marind-anim.

Kawa (*ter*, *kä*, *tsä*), d. h. eine Art von *Piper methysticum* mit scharfem bitterem Geschmack und ziemlich dünner Wurzel wird von Männern und gelegentlich auch von älteren Frauen gekaut und in kleine Becher (*bubó*, *bóou*) gespien, aus denen sie dann getrunken wird. Nach Wirz³⁾ kannten die Kanum-irebe noch vor kurzem keine Kawa. Die Einführung kann entweder durch die Marind-anim oder aus dem Osten (Keraki, Gambadi



Abb. 5. Tabakpfeifen der Kanum-irebe.

¹⁾ Wirz (Dämonen S. 146) nennt die Je-nan noch leidenschaftliche Raucher.
²⁾ Das Endiandrauß-Kauen füllt den Mund mit großen Mengen von farblosem oder bei gleichzeitigem Betelkauen rotem Schleim. Auch die zum Ersatz gekaute Endiandraurinde hat dieselbe Wirkung. Die Nuß sah ich als Genußmittel am häufigsten bei den Ima-Marind-anim westlich vom Bian, vor allem in Wambi und Wamal. Auch bei den Jabga und in Kimaam auf Frederik-Hendrik-Eiland fand ich sie als Genußmittel.

³⁾ Marind-anim I, 1, S. 98.

usw.) geschehen sein¹⁾. Andere berauschende Getränke sind in Gestalt von Kokospalmwein (mal. *sagueru*) und daraus destilliertem „*sopi*“ (mal.) erst durch die Timoresen gegen das Verbot der Regierung eingeführt worden²⁾.

Die Trinkwasserversorgung ist zur Regenzeit leicht, da sich dann überall Süßwasserflächen bilden, während zur Trockenzeit Wasser aus den Flüssen und Sümpfen oft auf große Entfernungen geholt werden muß. Als Behälter zum Transport und zur Aufbewahrung von Wasser benutzen die Männer Rohre von dickem Bambus (*il'la*), in dem das innere Internodium durchstoichen ist, mit einem durch einen gedrehten Blattpfropfen verschließbaren Loch im obersten Internodium und einem Zapfen am Unterende, an dem eine oben um das Gefäß gelegte Tragschnur befestigt wird, und der auch zum Einstecken in die Erde benutzt wird. Frauen haben als Wassergefäße entweder längliche Kalebassen mit Blattpfropfen und einem Schnurnetz zum Tragen (Abb. 50) oder hohle Kokosnüsse (*gadgágwel*) mit einem Blattpfropfen in einem durchbohrten Keimloch und einer Tragschnur, die aus einer *idjuk*-artigen Faser³⁾ gedreht und an den in das Keimloch gesteckten Enden durch je einen Doppelknoten unter dem Pfropfen gesichert ist.

Die Körbe (*tzulbelén*) der Frauen zum Transport von Gartenfrüchten u. dgl. sind aus Kokospalmfiedern geflochten. Dabei bildet ein Teil der Rippe den Oberrand, der durch einen auf der Seite des Tragbandes durchgesteckten kleinen Stock noch weiter versteift wird. Diese Körbe werden mit der um die Stirn gelegten Tragschnur getragen. So werden selbst kleine Tragtaschen und Wasserkalebassen getragen. Oft entsteht so ein kahler Streifen im Haar über der Stirn. Auch Feuerholz wird so getragen. für das die Frauen besondere breite und sehr lange, geflochtene Bänder (*wojāwi*, Abb. 48) besitzen, und ebenso die Sagomehlsäcke (*belān*, *belél*), die aus Binsen oder Blattstreifen der Fächerpalme (*Livistonia*) geflochten werden und oft mit schwarzen, rotbraunen und gelben Zickzackmustern bestickt werden (Abb. 31). Die Stellen, an denen die beiden Schnurösen für die Tragschnur oder das Tragband angebracht werden, sind meistens durch besondere Geflechtstücke verstärkt, die mit Schnüren im Heftstich befestigt sind. Auch zerrissene Stellen werden durch Aufsetzen solcher Geflechtstücke ausgebessert (Abb. 32). Die ebenso benannten Tragtaschen für Betelnüsse, Tabak, kleines Handwerkzeug usw.⁴⁾ sind am Rande bisweilen ebenso gesichert und mit Mustern versehen (Abb. 34). Auf jeder Seite besitzen sie ein Tragschnurpaar. Zum Teil benutzt man von den Manikor eingeführte Taschen (Abb. 33). In Meliu erhielt ich eine andersartige Tragtasche mit einem Klappdeckel und einem Tragband, die mit quadratischen Mustern bestickt ist und wohl auf Anregung durch Indonesier zurückgeht (Abb. 35).

¹⁾ Vgl. Nevermann, Kawa auf Neuguinea, Ethnos 1939.

²⁾ Der sog. Saguero (holl. Saguweer) wird auf Süd-Neuguinea nie aus der am Bian vorkommenden Zuckerpalm (Arenga saccharifera) gewonnen, sondern stets aus Kokospalmen, deren Blütenstände man zur Saftgewinnung abschneidet. Da die Timoresen selbst keine Palmen besitzen, benutzen sie die ihrer Eingeborenenfrauen. Im Gegensatz zum Kawagenuß, der eher müde macht und betäubt, wirkt der Palmweingenuß auf die Eingeborenen erregend, und die Folge sind Gewalttätigkeiten. Zuerst kam das Palmweintrinken 1929 oder 1930 bei Merauke auf, später 1931 bei Okaba und Anfang 1932 in Wamal. Mission und Regierung haben es heute ziemlich unterdrückt, da es zu Gesundheitsschädigungen und zur Vernichtung der Kokosnußernte führte. Kawagenuß ist dagegen erlaubt. — Über Palmweintrinken am Mimika vgl. Wollaston, Pygmies and Papuans S. 99.

³⁾ Idjuk sind Arengapalmfasern.

⁴⁾ Abb. bei Wirz, Marind-anim I, 1, Taf. 39, Nr. 8—11.

Die beiden wichtigsten Geräte, die in den Tragtaschen mitgeführt werden, sind Pfrieme (*költsú*) aus Vogelknochen zum Flechten — auch aus Kasuarknochen zum Kokosnußöffnen usw. — und Eberhauer (*ngomár*) mit künstlich abgeschrägter Spitze zum Gravieren (*kángen*) und zum Glätten von Holz, Bambusbogen usw. (Abb. 52).

Die Schlafmatten (*mbóá*) der Kanum-irebe gleichen denen der Mani-kor.

Kleidung und Schmuck der Kanum-irebe hängen eng mit ihren Altersklassen zusammen, die denen der Marind-anim entsprechen:

Kanum-irebe:		Marind-anim:	
männlich:	weiblich:	männlich:	weiblich:
<i>keláo</i>	<i>imaltsaró</i>	<i>patúr</i>	<i>kivasúm</i>
<i>koupá</i>	<i>imaltsaró</i>	<i>aró-patúr</i>	<i>kivasúm</i>
?	<i>maumálibi</i>	<i>wokravid</i>	<i>wahukú</i>
<i>bulmuká</i>	?	<i>ewati</i>	<i>kivasúm-íwág</i>
?	<i>iváge</i>	<i>meakím</i>	<i>íwág</i>
<i>jírír</i>	<i>bóndže</i> (Ehefrau)	<i>amnanǵib</i>	<i>sav</i>
<i>dawlawo</i>	<i>dáusoró</i>	<i>mes-meakím</i>	<i>mes-íwág</i>
		(<i>samb-aném</i>)	

Die Knaben der Altersklasse *keláo* gehören noch nicht in das Jünglingshaus. Sie und die gleichaltrigen *imaltsaró* gehen bis zum vierten Lebensjahre nackt und erhalten dann geflochtene Armringe (*takwá*, *táguá*), kreuzweise um die Brust getragene schmale Bänder (*bámda*, *bába*) mit oder ohne Besatz aus Coix (*kráuram*) — bei Mädchen stets ohne — und um den Hals aufgereichte Stückchen von Nautiluschale. Die Mädchen tragen dazu eine Gürtelschnur. In diesem Alter werden die Ohren mit einem Knochenpfriem durchstoßen und das Loch mit einer Blätterrolle versehen.

Bei größeren Mädchen ändert sich zunächst nichts. Die Knaben der Altersklasse *koupá*, die im Jünglingshause wohnen müssen, erhalten statt der bisher getragenen breiten Armringe nun schmalere Rotanarmringe (*wendá* oder ebenfalls *takwá*, Abb. 30), und andere Armringe aus geräucherten Eberhoden¹⁾. In der nun folgenden Altersklasse, die dem *wokravid* der Marind-anim entspricht, von den Kanum-irebe aber offenbar auch noch *koupá* genannt wird, bekommt der Knabe die ersten künstlichen Haarverlängerungen (*jívur*), weitere Eberhodenarmbänder und schmale Knieringe. Den früher getragenen Schmuck behält er. Seit dem Eintritt in das Jünglingshaus färbt er sich bei Festen mit verkohlten Lichtnüssen (*Aleurites triloba*) den Körper schwarz.

Die Jünglinge der folgenden Altersklasse *bulmuká* erhalten, da sie die Geschlechtsreife erreicht haben, als Schambedeckung die an einer Schnur befestigte Melo-Muschel, deren einheimischen Namen *awá* auszusprechen auch unter Männern allein als unschicklich gilt. Dazu bekommen die *bulmuká* neue Haarverlängerungen, Zierknochen oder halbmondförmige Eberhauerstücke (*mundór*) im durchbohrten Nasenseptum, Ohringe (*ndorungón*) aus Kasuarfederkielen oder — offenbar eine Nachahmung der Ohringe aus Rochenschwänzen bei den Marind-anim — Ohringe aus ineinandergesteckten grauen Pflanzenstengeln, breite mit Coix besetzte und kreuzweise getragene Brustbänder (*bába*) und einen Brust-

¹⁾ Von den Marind-anim *kimb*, von den Gambadi *kimb-numbot* (Williams, Papuans of the Trans-Fly S. 410) genannt. Auch bei den Budji (Landtman, Ethnogr. Coll. S. 34, Fig. 46), Mani-kor, Moraui, Jabga, Pueraga und Komolom-Leuten üblich.

schmuck aus Schweineschwänzen, die rot gefärbt sind und an Schnurbündeln mit aufgereihten halben grauen Coix hängen (Abb. 20). Über den Schweineschwänzen ist als Zierat eine Art Netz aus weißer Coix angebracht. Dazu kommen noch breite und schmale Armringe, Eberhodenarmringe, Kniebänder und bei Festen eine schwarz-rote Bemalung. Da manche *bulmuká* keine Haarverlängerungen tragen, benutzen sie bei Festen Tanzhüte (*jébur*) aus einem Rotanring und darüberstehendem Rotanbügel, hinter dem sich zwei lange Rotanstreifen mit Federn von Riesenstorch, die mit Wachs befestigt sind, wippend erheben. Hinten an diesen Tanzhüten sind, wie bei entsprechenden Hüten der Marind-anim (Gawir), Faserbüschel als Ersatz für Haarverlängerungen befestigt. Andere Tanzkopfschmuckstücke bestehen aus beiderseits mit weißen Federn besteckten Sagopalmbblattrippen, in deren Ende eine Storchfeder auf einem Kasuarfederkiel gesteckt ist. Offenbar stammt die Sitte, künstliche Haarverlängerungen zu tragen, wie bei den Wiram, Gambadi, Semariji und Keraki¹⁾, von den Marind-anim. Früher wurden dagegen die Haare kurz getragen. Allerdings kommt diese Sitte auch heute wieder mehr unter dem Einfluß der Indonesier auf. Kämme aus Bambus mit angehängten Zieraten aus Federn usw. scheinen ebenfalls erst neueren Ursprungs zu sein (Abb. 28). Auch die Schambedeckung scheint früher nicht allgemein getragen worden zu sein. Jedenfalls weisen die Beobachtungen von Wirz und Williams²⁾ bei den Kanum-irebe und ihren östlichen Nachbarn über Fehlen oder unregelmäßiges Tragen der Schambedeckung darauf hin. Vermutlich trifft Williams Angabe, daß früher nur verheiratete Männer, aber nicht Jünglinge und Greise eine Schambedeckung trugen, zu, zumal sich vor etwa zehn Jahren die Pueraga auf Frederik-Hendrik-Eiland ebenso verhielten³⁾. Völlige Nacktheit beginnt im Westen erst wieder am Utumbuwe⁴⁾, doch berichteten mir auch marindisierte Jas vom unteren Digul, die ich in dem Marind-Dorfe Nakeas angesiedelt fand, daß sie in ihrer Heimat keinerlei Schambedeckung getragen hätten.

Den *bulmuká* der Kanum-irebe fehlen im Gegensatz zu den *ewati* der Marind-anim der mit Nautilusschalenstücken besetzte Brustschmuckbogen, Coixhalsbänder und in die Armringe gesteckte Knochen. Dagegen bekommen die *bulmuká* wie die *ewati* den Bogen und die Keule und dazu die mit einem Zierstutz versehene Schützenmanschette. Da ihnen der Genuß von Kawa und Betel erlaubt wird, bekommen sie auch die zum Betelkauen nötige Tragtasche und die Kalkkalebasse. Als zusätzlicher Schmuck werden Blätter, besonders Crotonblätter, und Blüten getragen. Damit wird auch der Tanzhut besteckt⁵⁾. Dazu kommt noch Körper- und Gesichtsbemalung.

Heiratsfähige junge Leute der Altersklasse, die den *meakim* der Marind-anim entspricht, erhalten wieder neue Haarverlängerungen, einen mit Hundezähnen besetzten Brustschmuckbogen (Abb. 19), einen breiten engen Gürtel (*ábonk*) von 6—7 cm Höhe und nur etwa 23 cm Querschnitt, der vorne zugebunden wird, und einen weiteren aus Binsen geflochtenen Gürtel (*mpolót*, *kalúm-batón*), von dem hinten ein kurzer Faserschweif herabhängt (Abb. 18), und an dem vorne eine Semifususmuschel befestigt werden

¹⁾ Williams, Papuans of the Trans-Fly S. 403f.

²⁾ Wi z., Marind-anim I, 1, S. 63f.; Wirz, Dämonen S. 145 und 171; Williams, Trans-Fly S. 395.

³⁾ Nach Aussagen der Gurus der katholischen Mission und des Mantri politie Soukotta (Merauke).

⁴⁾ Wirz, Dämonen S. 310.

⁵⁾ Nach Merauke gekommene Kanum-irebe bevorzugten die roten Blüten des dort wachsenden Flammenbaumes (mal. *djagor*).

kann¹⁾. Der Zopf der *meakim* bei den Marind-anim fehlt. Dagegen wird häufig ein schmaler geflochtener Gürtel (*mborár*) getragen, der mit Kaurimuscheln besetzt ist, deren Rückseite abgeschlagen ist (Abb. 24). Gelegentlich haben diese Gürtel noch ein Gehänge aus Schnüren mit Coix. Im übrigen wird der Schmuck der *bulmuká* getragen.

Bei den verheirateten Männern (*jirír*, Abb. 6) werden zunächst wieder neue Haarverlängerungen geflochten, doch legen länger verheiratete *jirír* sie meistens ganz ab. Der Schweifgürtel wird durch einen anderen mit längerem Schweif ersetzt. Die Kasuarfederkielohrringe erhalten zunächst Gehänge aus Coixschnüren, werden später aber durch kleine Ohrringe von 4 cm Durchmesser aus Kokosnußschale (*pó*) ersetzt. Ferner trägt der *jirír* außer dem bereits genannten Schmuck der *bulmuká* und „*meakim*“ noch Halsketten mit Coix, lose auf Schnüre gereihte Hundezähne — bisweilen mit Nautilusschalenstückchen zusammen — oder Krokodilzähne (*mbéru*) als Halsschmuck und einen an Coixketten hängenden Brustschmuck mit drei Kasuarripenstücken in einem Geflecht (Abb. 21). Dazu kommen weiter Diademe aus Kasuarfedern, die entweder lang und unten mit einem Flechtband befestigt sind oder kurz und büschelweise auf einem Rotanstreifen angebracht sind. Die Schambedeckung aus einer Melo-Muschel wird gewöhnlich in eine aus einer Zwergkokosnuß umgetauscht. Auf jeden Fall muß das vor dem Ergrauen der Haare geschehen. Armringe aus Eberhauerpaaren, wie bei den Marind-anim und Je-nan, scheinen zu fehlen. Dafür werden die gewöhnlichen breiten und schmalen geflochtenen Armringe (*takwá*, *taguá*, *págoa*, *wendá*) getragen. Gewöhnlich gehören zu jedem Arm ein breiter und ein schmaler Ring oder 4—9 schmale, die bisweilen durch eine einfache gedrehte Schnur zusammengehalten werden und von denen fast immer einer etwas breiter als die übrigen ist.

Mit zunehmendem Alter fallen die Schmuckstücke wieder bis auf zwei Armringe und die Schambedeckung fort. Die weißhaarigen Männer der Altersklasse *dawláwo* pflegen kaum mehr zu tragen, legen als besonderes Abzeichen aber eine am Hals getragene Perlmuschelschale (*ndogés*) an, an der noch ein Krokodilzahn hängen kann²⁾ (Abb. 23).

Die Mädchen bekommen beim Eintritt in die Altersklasse *māumálibi* (noch vor der Reife) einen der *nawá* der Marind-anim gleichen schwarzen Faserschurz zum Durchziehen zwischen den Beinen mit einem aus schwarzen und gelben Fasern geflochtenen Gürtel. Diesen Schurz tragen alle weiteren weiblichen Altersklassen. Er ist der Ersatz für einen offenen Faserschurz, der nun nur noch zur Trauertracht gehört, früher aber wohl allgemein täglich getragen wurde³⁾. Außer breiten geflochtenen Armringen und Ohrringen aus Kasuarfederkielen erhalten die *māumálibi* noch einfache Kreuz-



Abb. 6. Mann (*jirír*) aus Tomer. Dahinter unfertige Plattform für keimende Kokosnüsse.

¹⁾ Über die Zeremonie beim Anlegen vgl. Wirz, Dämonen S. 151.

²⁾ Die Perlmuschel wird nach Wirz (Papua-Golf S. 24f.) auch von den Kiwai, Turama, Kerewa, den Küstenleuten westlich der Fly-Mündung und einigen Leuten Fly-aufwärts getragen und ist auch bei den Marind-anim Abzeichen der Alten.

³⁾ Wirz (Marind-anim I, 1, S. 63 nennt als alleinige Frauentracht der Kanum-irebe und ihrer östlichen Nachbarn den offenen Faserschurz (sog. *paraka*), während Williams (Trans-Fly S. 400) die *nawa* als Tanztracht der Semariji-Frauen, sonst aber den offenen Schurz bei Gambadi, Semariji, Keraki usw. sah.

bänder über die Brust und Halsgehänge aus großen Nautiluschalenstücken. Früher trugen die Frauen und Mädchen der Kanum-irebe keine Haarverlängerungen wie die der Marind-anim, doch ist die Sitte später bei ihnen aufgekommen. Wirz¹⁾ sah bei den Sivasiv-Leuten eine *māumǎlǐlǐ* mit vollem Haarverlängerungsschmuck, doch scheinen die Kanum-irebe meistens nur einfache Haarverlängerungen getragen zu haben, und die meisten Frauen und Mädchen verzichten darauf²⁾. Wo aber Haarverlängerungen getragen werden, beginnen sie erst bei den *māumǎlǐlǐ*. Als einzige Haartracht sah ich bei Mädchen und jungen Frauen kurzgehaltene Haare oder einfache Haarverlängerungen (*ipur*, Abb. 22) in der Art der *bēsám* der Marind-anim, erhielt in Ongaia aber zwei Knochenröhren zum Durchziehen von Haarverlängerungen von älteren *māumǎlǐlǐ*, die schon den *kiwasúm-íwág* der Marind-anim entsprechen und die Reife erlangt haben. Der von den gleichaltrigen Marind-Mädchen getragene Schmuck aus Hundezähnen oder Schweineschwänzen fehlt den Kanum-irebe, die auch keine Schmucknarben für Frauen kennen. Nur bei einer mit einem Marind-anem in Kumsara verheirateten Kanum-Frau sah ich Schmucknarben in Marind-Art.

Die heiratsfähigen Mädchen (*iváge*, Abb. 14) tragen außer Nautiluschalenschmuck und Ohrringen und den bisweilen angelegten Haarverlängerungen noch geflochtene Stirnbinden (*tǐbdžúb*) und Halsbänder mit Coix-Besatz und einem Gehänge aus kleinen schwarzen Nüssen (Abb. 25). Die breiten Armringe tauschen sie gegen schmale um und legen unterhalb der Knie einfache Bänder aus verknüpften Schnüren an (Abb. 27).

Verheiratete Frauen (*bóndže*) tragen zunächst noch denselben Schmuck wie die *iváge*, legen dazu aber ein am Hals getragenes geknicktes, rötliches Blatt (*morbádab*), gelegentlich auch mit Stoffstückchen darin, an. Später tragen sie weniger Schmuck, und weißhaarige *dāusoró* tragen nur noch dies Blatt und Nautiluschalenstücke am Halse und dazu Armringe und Ohrringe. Es gibt aber auch *dāusoró*, die auf dies alles verzichten. Alte Frauen und Männer tragen bisweilen eine geflochtene Kappe in der Art der Regenkappen anderer Gebiete und der Trauerkappen der Je-nan, doch dienen sie mehr als wärmende Hülle am Abend als als Regenschutz.

Die Trauertracht der Frauen (Abb. 15 und 16) zeigt im Gegensatz zur Alltagstracht mehr eigene Elemente der Kanum-irebe. Der Trauerschurz³⁾ (*márad*), der dem alten Alltagsschurz gleicht, besteht aus zwei an einem gemeinsamen Bande befestigten Teilen, einem vorderen von etwa 20 cm (oder weniger bis zu 11 cm) Breite und einem hinteren von etwa 40 cm Breite. Beide Teile haben Palmfasern, die der Frau bis über das Knie herabhängen und ikatartig mit graublauem Ton oder auch schwarz, gelb und rotbraun gemustert sind⁴⁾. Die vordere Außenseite der Oberschenkel bleibt etwa 8 cm weit unbedeckt. Auch für kleine Mädchen von 4—5 Jahren an gibt es schon Trauerröcke in gleicher Art. Über die Brust bis zu den Oberschenkeln und manchmal fast bis auf die Knie herab hängt bei trauernden Frauen ein Gehänge (*tsǎn*, *tžǎn*) aus 14—21 geflochtenen Bändern, die auf zwei geflochtenenegenäht sind (Abb. 29). Eine andere, ebenfalls *tsǎn* genannte

¹⁾ Dämonen S. 148 und 151.

²⁾ Bei den Je-nan, N'gowugar und den Stämmen im Westen, den Sohur und auf Frederik-Hendrik-Eiland tragen Frauen und Mädchen nie Haarverlängerungen, wohl aber bei den Marind-anim und den Jabga.

³⁾ Mehrfach wurde mir bei Frauentrauerschurzen die Angabe gemacht, sie seien Schurze für Totenmahle (*jǎmu*). Ich sah sie aber auch alltags regelmäßig getragen.

⁴⁾ Ähnliche „Ikatschurze“ besitzen die Keraki (Williams, Trans-Fly S. 400), Mani-kor und N'gowugar. Auch die Je-nan haben solche Schurze, die nur bei Festen getragen werden.

Trauerschmuckart der Frauen besteht aus einem geflochtenen Band, das auf dem Rücken liegt und sich in zwei Bänder teilt, die über die Schultern laufen und auf der Brust wieder zusammengebunden sind. Daran sind ein oder zwei Bänderpaare befestigt, die um die Seiten der Frau laufen. Dies Stück erinnert sehr an die *sojá* der Marind-anim, aber auch an ähnliche Stücke der Je-nan. Charakteristischer ist ein Hüftkleid (*páptsugó*) für die Kanum-Frauen, das ebenfalls ein Rücken- und Schulterband hat, an dem aber vorne und hinten je eine mit Schnur umwickelte Rolle herabhängt, um 15—18 um die Hüften laufende Bänder zu tragen¹⁾. Leute aus Semandir und Jaigandur bedeuteten mir, dieses Kleidungsstück sei eigentlich ein Schutz für die Hüften der Frau vor Rotandornen usw. im Walde. Wahrscheinlich ist es aber nur eine Wucherform des *tsän* bzw. der *sojá*. Sehr häufig sind die einzelnen *páptsugó*-Bänder in sich noch durch feines schwarzes und rotbraunes Geflecht gemustert. Das Material für die genannten Trauerschmuckstücke sind Livistonia-Fasern oder auch Binsen. Schließlich gehören zum Trauerschmuck der Frauen noch zopfartig geflochtene Gehänge für die Ohren, entsprechende Halsringe und geflochtene Armringe (Abb. 26). Alle diese Schmuckstücke sind aus Binsen geflochten, haben ein Fasergehänge und werden *morkóko* genannt. Auch Kniebänder aus verknüpften Schnüren können zur Trauer getragen werden.

Männer tragen als Trauertracht nur die *morkóko* und den *sojá*-artigen *tsän*, behalten aber ihre Armringe bei. Dazu kann noch eine Bemalung mit grauem Ton kommen. Knaben und Jünglinge legen keine Trauertracht an.

Zum Anlegen der Trauertracht verpflichtet sind die Witwe oder der Witwer, die erwachsenen Kinder und Geschwister, der Vater (*al*), die Mutter (*homál*, *mal*), die Brüder des Vaters, sämtliche im gleichen Dorfe oder in der Nähe wohnenden Totengenossen — insbesondere die zur gleichen Altersklasse gehörigen (*bámád*) — und besondere Freunde (*nómba*) des Toten. Tote werden ausgestreckt auf einer Unterlage von Palmblättern, Melaleucarinde u. dgl. in einem flachen Grabe unter einem Grabhause (*námám*) bestattet, das nahe beim Dorfe liegt. Irgendwelche Kennzeichen scheint es nicht zu erhalten. Nach einiger Zeit findet, wie bei den Marind-anim, ein Totenmahl (*jámu*) statt, bei dem die von den Festgebern und Gästen zusammengetragenen und ausgestellten Gaben verteilt werden²⁾. Etwa nach einem Jahre werden die Knochen und der Schädel ausgegraben und zur Schau gestellt, um dann wieder begraben zu werden. Mit diesem Tage ist das Tabu (*suáro*, marind: *sar*), das auf den Pflanzungen des Verstorbenen liegt, aufgehoben.

Die den *háis* der Marind-anim entsprechenden Totengeister (*osegár*) gelten vom Sterbetag an als gefährlich. Man stellt sie sich als weiße gespenstische Wesen vor, die aber auch essen und trinken müssen. Sie sollen zuerst noch beim Hause weilen, später im Busch und zuletzt in einem weit entfernten Totenreich, über dessen Lage man sich keine genaue Vorstellung macht. Im Totenreich leben die Geister ohne Hunger und Ärger, also angenehmer als die Lebenden.

Bei der Geburt werden abseits vom Dorfe gelegene Geburtshäuser (*jirepe*) von den Frauen aufgesucht. Den Männern ist der Zutritt ver-

¹⁾ Wirz (Dämonen S. 175f. mit Abb. 61) sah dasselbe Trauertrachtstück in Wontermai bei der Toro-Gruppe der Gambadi und in dem dazugehörigen Dorfe Rohr (Marind-anim, II, 3, Taf. 16, 2—3).

²⁾ Van Baal, S. 400f., weist darauf hin, daß die Kanum-irebe bei Festen das Potlatch-Motiv kennen, das auch auf Frederik-Hendrik-Eiland vorkommt, bei den Marind-anim usw. aber fehlt.

boten. Nach 10 Tagen verläßt die Frau die Gebärhütte wieder. Speiseverbote für Schwangere und Wöchnerinnen bestehen nicht.

Der Name wird dem Kinde sofort gegeben, wenn der vor der Gebärhütte wartende Vater von der Geburt hört. Er hat jedoch dafür zu sorgen, daß sein Kind möglichst noch im *keláo-* oder *imaltsaró-*Alter einen anderen Namen bekommt, der von einem Kopffjagdropfer stammt und von nun an als der richtige Name gilt. Eigennamen für Männer sind: *Dáné, Dāráu, Éle, Kalbón, Máko, Mápú, Ngáronge, Rámu, Sále, Samái, Tamó, Umberi, Wálol* und nach P. Verschuere: *Jabai, Japai, Japar, Maangie, Ngaro, Ntamai, Ntimar, Téwie*. Frauennamen sind: *Búde, Búsa, Jakár, Kádžin, Kombín, Séro, Súnal, Tžul*. Seinen eigenen Namen zu nennen ist verboten (*kegári, kegáris*). Noch verwerflicher ist es aber, den Namen seiner Frau oder den der Schwiegermutter zu nennen. Bei einem Ehepaar aus Semandir weigerte sich der Mann, mir den Namen seiner Frau zu sagen und veranlaßte sie, das selbst zu tun. Auch die Namen der Eltern sagt man nicht gerne. Den Namen des Schwiegervaters nennt man unbedenklich.

Die Knaben und Jünglinge der Altersklassen *koupá* bis *bulmuká* lebten bis vor kurzem im Jünglingshaus, das weit vom Dorfe entfernt lag, und durften mit Mädchen und Frauen nicht zusammentreffen. Ein Dorf, dessen Name mir nicht genannt wurde, besaß ein gemeinsames Jünglingshaus mit einem Marind-Dorfe (also wohl Ndamand oder Kumsara-Kadmab), das aber mit all seinen Insassen durch einen Blitzschlag verbrannt wurde. Das geschah zwischen 1920 und 1930. Seitdem sind überall die Jünglingshäuser aufgegeben worden. Es ist aber möglich, daß sich hier auch der Einfluß der indonesischen Missionslehrer in Ongaia und Ndamand zeigt. Auf den Kanum-Namen für das Jünglingshaus wollte sich keiner meiner Gewährsmänner mehr besinnen können. Vielmehr gebrauchten sie die Marind-Bezeichnung *gotád*. Daß Päderastie unter den jungen Leuten üblich war, gaben sie sofort zu.

Zur Eheschließung ist es nötig, daß sich der Freier mit dem Vater des Mädchens einig wird und ihm ein Geschenk gibt, das gewöhnlich aus Tabak, Kawastengeln und Betelnüssen besteht, also keinen Brautpreis darstellt. Gewöhnlich findet auch eine Art Verlobung mit dem Mädchen statt, wobei die Ohrringe ausgetauscht werden. Die Hochzeit wird wie bei den Marind-anim gefeiert, d. h. durch Sitzen der Braut in einem aus Früchten gebildeten Ring und die Ausübung des *jus primae noctis* durch die gleichaltrigen Totengenossen des Bräutigams. Um dies zu umgehen, tun sich häufig junge Leute mit einem Mädchen zusammen, das sie von nun ab als ihre Frau (*bóndže*) bezeichnen. Gewöhnlich wird das später allgemein anerkannt und nur der Vater des Mädchens verlangt dann eine größere Sühnegabe¹⁾. Witwen, die noch nicht *dáusoró* sind, können sich ohne Befragung ihrer Verwandten wieder verheiraten. Neben der Einehe

¹⁾ So hatte Mako aus Semandir sich mit seiner Dorfgenossin Tžul zusammengetan. Bald fand sie mehr Gefallen an Makos Freund Umberi und wurde dessen Frau, obwohl ihr Vater damit nicht einverstanden war. Mako bezeichnete sie weiter als seine Frau, doch tat Umberi das auch, und öffentlich ließ sie sich nur mit Umberi sehen, der Mako schließlich zuredete, sich mit seiner ersten Frau Kadžin zu begnügen und ihm Tžul zu gönnen. Nachdem die Freunde sich geeinigt hatten, verlangte Tžuls Vater von Umberi ein Geschenk. Es bestand aus Plattentabak, javanischen Betelnüssen, Glasperlen, Angelhaken, Zündhölzern, Buschmesser und Beil und war etwa 3½ fl. wert. Daraufhin war Umberi mit Tžul rechtmäßig verheiratet, ohne daß noch irgendeine Zeremonie stattfand. Da Umberi sich als meinen Adoptivsohn betrachtete und infolgedessen als reich galt, dürfte das Geschenk an Tžuls Vater die übliche Höhe überschritten haben.

kommen auch Ehen mit zwei oder drei Frauen vor. Die Heirat innerhalb der eigenen Totemgruppe und der zu ihr gehörigen Gruppen ist verboten¹⁾.

Die Totemgruppen (*bóan*, *boán*; marind: *boán*) der Kanum-irebe wurden mir von Tomer-, Jaŋgandur- und Semandir-Leuten z. T. mit Marind-Namen, in Oŋgaia und Meliu dagegen mit Kanum-Namen genannt. Zum Vergleich sind die Totemgruppen der Marind-anim in Nasem dazugefügt (in Klammern das „Hoch-Marind“ von Buti):

	Oŋgaia-Meliu:	Tomer:	Semandir-Jaŋgandur:	Marind-anim in Nasem:
1. Kokospalme dazu:	<i>gemár</i>	<i>gébze</i>	<i>gébza</i>	<i>gébze</i>
a) Banane	<i>téa-boán</i>	—	—	<i>napét-boán</i>
b) Bambus	—	—	<i>jil'lá</i>	<i>subá-boán</i>
c) Betelpfeffer	vorhanden	—	—	—
2. Kasuar mit Storch	<i>mbáuar-boán</i>	<i>káize</i>	—	<i>káihe (káize)</i>
	<i>kalambú</i>	—	<i>ndík-kín</i>	<i>ndíkin</i> (<i>ndíkénd</i>)
dazu: Känguruh	<i>mo-boán</i>	<i>sámkakái</i>	<i>mái</i>	<i>samkakái</i> (<i>bragáize</i>)
3. See, Wasser dazu:	—	<i>bláigaze</i>	<i>balágaze</i>	—
a) Betel	<i>tzenám-boán</i>	—	—	<i>kanís-boán</i>
b) Seeadler	—	—	—	<i>kidúb-boán</i>
4. Schwein	<i>uru-buán</i>	<i>basíkbásík</i>	<i>badžík</i>	<i>basíkbásík</i>
5. Sago mit	<i>mbóngu</i>	<i>mahúze</i>	<i>maóze</i>	<i>mahóze (ma- húze)</i>
a) Wels	—	—	—	<i>sohá (zohé)</i>
b) Penis	—	—	—	<i>uhík (uvík)</i>

Die Zugehörigkeit zu einer Totemgruppe vererbt sich vom Vater auf die Kinder. Auch wenn Kinder, wie das sehr häufig vorkommt, von Leuten einer anderen Totemgruppe adoptiert werden, ändert sich ihre Zugehörigkeit nicht. Da ihnen aber verheimlicht wird, wer ihre Eltern sind, halten sie oft das Totem der Pflegeeltern für ihr eigenes und müssen sorgfältig vor Mißheiraten bewahrt werden²⁾.

Ein Rangunterschied zwischen den Totemgruppen besteht nicht. Auch die Gruppe *gemár* ist nicht bevorrechtigt, obwohl die entsprechende Gruppe *gébze* der Marind-anim das nach einigen Angaben sein soll.

Jede Totemgruppe und Totemuntergruppe besitzt ein *járu* genanntes geflochtenes Abzeichen (Abb. 54—73). Derartige Abzeichen werden benutzt, wenn man jemand, der abwesend ist, eine Nachricht geben will, oder wenn man ein Geschenk überreicht. Das *járu* wird an den verschenkten Gegenstand angebunden oder in der Hütte oder am Wege gut sichtbar angebracht,

¹⁾ Einen Fall von Heirat innerhalb der Totemgruppe stellte A. Balk 1933 in Buti (Kokostotem) fest. Einen zweiten fand ich in Tagepe, wo der Marind-anem *Kedár* vom Sagototem (Vater Sago-, Mutter Storchtotem) eine Frau vom Sago-totem (Vater Sago-, Mutter Kokostotem) geheiratet hatte. Als das bekannt wurde, erregte es zwar peinliche Überraschung, aber sie war bald vergessen, und Kedai und seine Familie hatten in keiner Weise darunter zu leiden.

²⁾ Vgl. den von Geurtjens (Unter den Kaja-Kajas, S. 228—230) berichteten Fall des Marind-anem *Kungá* aus Iwolje, der seine von Unbekannten adoptierte Schwester heiratete. Sein Sohn *Kangú* aus zweiter normaler Ehe, der 1933 in Makalin lebte, war damals noch als Sohn eines Blutschänders schlecht angesehen

um anzuzeigen, daß ein Mitglied eines bestimmten Totems anwesend gewesen ist. Schließlich wird es gelegentlich auch an Palmen oder anderen Nutzpflanzen angebracht, die weit vom Wohnorte entfernt sind, um an die Eigentumsrechte des *járu*-Machers zu erinnern. Wo Zweifel bestehen, welches Mitglied der Totemgruppe das *járu* geflochten hat, kann das *járu* seiner Frau beigelegt werden, z. B. zum Sago-*járu* das Känguruh-*járu* (Abb. 73). Auch Frauen können *járu* anfertigen. Das Material ist eine von den Marind-anim *umasâr* genannte Alang-alang-Art. Bisweilen kommt dazu noch Melaleuca-Rinde oder eine andere Faserart. Das *járu* einer fremden Totemgruppe zu machen ist verboten.

Auch bei den Je-nan werden derartige Abzeichen gemacht, die dort *máter* heißen, und die N'gowugar kennen sie ebenfalls unter dem Namen *mátere*, benutzen sie aber weniger als die Je-nan und die Kanum-irebe. Die Marind-anim nennen sie *teb* oder *táb* wie alle Verständigungszeichen (z. B. zum heimlichen Zusammentreffen von jungen Leuten), machen geflochtene Totemabzeichen aber nur in Kondo-mirav (Ndamand), Kumsara, Kadmab und Nasem. Marind-anim aus Buti, Urumb, Kumbe, Okaba und anderen Dörfern konnten mir keine Totem-*teb* machen, und in Wamal begannen sie, mir auf meine Frage nach *teb* kleine Vögel (Tauben für das Bananentotem und Kasuar) zu schnitzen. Geflochtene Totemabzeichen treten dagegen wieder bei den Jabga und den ihnen verwandten Jilmek auf, wo sie *sib* heißen. Auch ein Sohur erklärte mir, in seiner Heimat seien solche Abzeichen als *rekapunjemá* bekannt, doch kann es sich auch um andere als geflochtene Abzeichen handeln. Geflochtene Zeichen in einfacher Form kommen auch bei den Pueraga auf Frederik-Hendrik-Eiland und in dem nördlich von ihnen gelegenen Tzuam-Joumuka vor, haben aber keine Beziehung zu Totemgruppen, sondern zeigen durch ihre Zahl nur an, daß eine oder mehrere Personen an bestimmten Stellen gewesen sind. Die Pueraga nennen diese Zeichen *tzindzi* und die Tzuam-Leute *púbui*.

Das *járu* der Kanum-irebe steht stets in irgendeiner Beziehung zu Totemtier oder -pflanze. So wird für das Kokostotem ein *járu* geflochten, (Abb. 54—56 und 60—62), das den Palmstamm und einen gedrehten Kletterstrick (*repá*) darstellt, bisweilen auch zwei Kletterstricke, während ein Zeichen mit zwei großen Ringen bei Je-nan und Marind-anim das Zeichen des bei den Kanum-irebe fehlenden Seeadler-Totems ist. Das *járu* des Bananentotems (Abb. 59) stellt eine Bananenpflanze mit herabhängender Frucht dar, das Schweinetotem-*járu* (Abb. 57—58) einen borstigen Schweineschwanz, das Känguruhtotem-*járu* (Abb. 70 und 73) einen glatten Känguruhschwanz, der meistens zopfartig geflochten wird, während andere *járu* nur umwickelt werden. Das Storchtotem-*járu* (Abb. 66—69) zeigt im Winkel geflochten Hals und Schnabel des Vogels. Beim Kasuartotem, das zum Storchtotem gehört, wird stets das Storchtotem-*járu* gemacht, aber als Abzeichen des Kasuars noch zwei kleine Ringe hinzugefügt, die Ohringe aus Kasuarfederkielen (*ndorungón*) darstellen (Abb. 63—64). Das Sagototem-*járu* (Abb. 71—73) stellt eine Sagopalme mit zwei großen Blättern dar. Dazu kann noch ein kleines Bündel aus Melaleucarinde kommen, das wie in Nasem ein Paket mit Sagomehl bedeutet. Das Beteltotem-*járu* (Abb. 65) stellt die Palme mit zwei Blättern und den Fruchtrispen dar.

Die den *demá* der Marind-anim entsprechenden Ahnendämonen der einzelnen Totemgruppen werden bei Dämonenfesten (*ndobnongâr-igi*, marind: *demá-angân*) von Vertretern der Totemgruppen dargestellt. Es werden dabei Darstellungen der Dämonen benutzt, die nur zu solchen Festen angefertigt werden. Sie scheinen eine gewisse Ähnlichkeit mit den

Dämonenfiguren der Marind-anim zu haben, diesen an Schönheit aber weit nachzustehen¹⁾.

Derartige Dämonenfeste finden besonders während der Feiern des Majo-Bundes (*májo*) statt, der auch bei den benachbarten Marind-anim und als *mbámkor* bei den Mani-kor bekannt ist. Die Namen der einzelnen Dämonen entsprechen denen der Marind-anim. So wurden mir *Jormá* als Seedämon, *Wabá* als Majodämon und Begründer des Bundes, *Diwahib* als Schweinetöter- und offenbar auch Jagddämon, der *ndik-demá* als Storchdämon (*Xenorhynchus asiaticus*) und zugleich Kawadämon, der *tika-demá* als Seuchendämon und *Geb* als Kokospalmdämon genannt. *Geb* war der Mythe nach ein an einer entstellenden Hautkrankheit (Krätze oder Ringwurm) leidender Dämon, der wegen seiner Häßlichkeit keine Frau bekam und sich deshalb mit einem Bambusstück (*tsuvál-bóndže* = „Bambusfrau“) befriedigte. *Geb* war der Erfinder der Kopfjagden und ließ aus dem erbeuteten Schädel eines anderen Dämons die erste Kokospalme wachsen. Er wurde von anderen Dämonen gefangen und in ein Haus eingesperrt, um als Lustknabe gebraucht zu werden, entfloh aber durch das Dach und kletterte auf einer schnell wachsenden Kokospalme bis in den Mond, aus dem er noch herauschaut. Die Leute vom Kokospalmtotem pflegen den Vollmond oft mit „*Geb eé!*“ zu grüßen. Diese Mythen von *Geb* kommen auch bei den Marind-anim²⁾ vor und stammen z. T. wohl überhaupt von ihnen. Jedenfalls läßt sich das Einsperren wohl in einem geschlossenen Hause der Marind-anim, kaum aber in einem offenen Hause der Kanum-irebe bewerkstelligen.

Der Rapa-Kult der Marind-anim von Kondo-mirav³⁾ scheint bei den Kanum-irebe keine Anhänger gehabt zu haben. Heute besteht er auch in Kondo-mirav nicht mehr. Imo- und Ezam-Kult sind den Kanum-irebe völlig unbekannt.

Dagegen scheint der Kult des Dämons *Sosóm* bei ihnen alt zu sein und nach dem Erlöschen des Rapa-Kultes auch bei den Kondo-Leuten große Bedeutung gewonnen zu haben. Der *Sosóm* ist ein Riese und der Bruder des Sonnendämons, der wieder in enger Beziehung zu *Geb* als Dämon des wichtigeren Mondes steht. Bei den Kanum-irebe finden die *Sosóm*-Feiern stets in Tomer statt. Der *Sosóm* wandert nach Angaben von Marind-anim vom oberen Kumbe vom oberen Torassi über das Je-nan-Dorf Kakaiu zum Kumbe in die Dörfer Badə und Senam und geht weiter über Saror und Kuperik (früher auch Wendu am Maro), wo er das Gebiet der Marind-anim verläßt, nach „*Nambúd*“ und „*Məngád*“ (Bud' und Mangat-rik) bei den Morauri, wendet sich dann nach Tomer und schließlich nach Kondo-mirav (Ndamand), wo sein letztes Fest gefeiert wird, bevor er sich wieder zum Torassi begibt. Als sein eigentliches Gebiet gilt der Sakor, ein Nebenfluß des Kumbe. Ursprünglich ging die Wanderung des *Sosóm* über Buti an der Maro-Mündung und, wie Wirz⁴⁾ 1917 beobachtete, weiter über Borem und Salira und wohl kaum über Bud' (Mangat-rik), doch hörten einige Jahre nach der Gründung von Merauke (1902) die Feiern in Buti auf, wohl wegen zu großer Nähe der Fremden. Seltensamerweise erschien der *Sosóm* auch im Mai oder Juni 1910 in Okaba (zwischen Bian und Bulaka), und 1933 erklärte mir ein etwa zwanzigjähriger Mann aus Okaba, er hätte den *Sosóm* dort gesehen. Dagegen beruht die Angabe von seinem Erscheinen in Kakaiu bei den Je-nan auf

¹⁾ Vgl. Wirz, Dämonen S. 147ff.

²⁾ Vgl. Wirz, Marind-anim I, 2, S. 43ff. und Geurtjens, Marindineesch woordenboek, S. 124f.

³⁾ Wirz, Marind-anim II, 3, S. 31f.; Dämonen S. 193ff.

⁴⁾ Wirz, Dämonen S. 140f.

einem Irrtum. Die Je-nan kennen den Sosom-Kult nur vom Hörensagen von den Marind-anim am oberen Kumbé.

Zuerst bemerken die alten zauberkundigen Männer, daß der Sosom kommt. Sie berichten, sie hätten ihn gehört, und bald darauf verbreitet einer von ihnen die Nachricht, er habe seine Spuren im Tonboden entdeckt. Diese inzwischen von den Mitgliedern des Sosom-Bundes heimlich angefertigten etwa 3 m langen Spuren werden dann den Bewohnern des Dorfes gezeigt. Da der Sosom ein Riese ist und über die Bäume hinwegstapft, liegen die Spuren weit auseinander. Wie bei der menschlichen Erscheinungsform des Storchdämons sind beim Sosom die Füße verkehrt und die Zehen weisen nach hinten. Wieder etwas später entdeckt ein älteres Bundesmitglied angeblich den ebenfalls vorbereiteten Platz des Sosom im Walde. Dieser Festplatz ist eine Rodung mit einem hohen Pfahl in der Mitte, an dessen Stelle früher ein Gerüst aus 10 und mehr Meter hohen, weit auseinanderstehenden Pfählen mit einer Plattform hinter einem Zaun stand.

Nun hören Eingeweihte und Außenstehende auch das Schwirrholz, dessen Ton als Stimme des Sosom gilt¹⁾, mit der er alle Männer und *bulmuká* auf den Platz ruft. Auch ein vorher bestimmter größerer Knabe (*koupá*) wird von ihm gerufen. Nun gehen die Männer und *bulmuká* nackt (auch bei den Marind-anim) und nur mit einem Kasuarfederdiadem durch das Dorf und rufen dabei: „*umú, umú*“. Frauen und Kinder verlassen darauf sofort das Dorf. Wer von ihnen den Sosom-Platz betritt oder sich ihm auch nur nähert, muß sterben.

Nach Aussagen von Kumbé-Leuten liegt der Sosom, wenn die Männer und Jünglinge mit dem Knaben mit Lebensmitteln beladen auf dem Platze erscheinen, um den Pfahl gerollt (*amasób*) wie ein Hund. Er redet jeden einzeln an, und so soll sich z. B. folgendes Gespräch zwischen dem Sosom, dem von der Regierung bestellten Dorfvorsteher (*kapala kampong*) und dessen Gehilfen (*mandur*) entwickeln²⁾:

Sosom: „Du trägst keine Marind-Tracht (*marínd-mahí*).“

Kapala: „Ich bin Kapala, und ich habe die Kleider von den *pó-anim* („Knallmänner“, d. h. Fremde, besonders Indonesier und Chinesen, aber auch die meistens *túan* genannten Weißen).“

Sosom: „Was sind das für Leute?“

Kapala: „Die *pó-anim* sind schon lange hier. Manche sind gut, manche schlecht. Es gibt braune und helle.“

Sosom: „Wie kommt das, daß sie heller als die Marind-anim sind?“

Kapala: „Weil sie so viel baden (mal. *mandi*).“

Sosom: „*jójó*, so ist das.“ Dann zum Mandur gewendet: „Was ist das hier für Essen für mich?“

Mandur: „Reis (mal. *nasi*).“

Sosom: „Das ist doch kein Marind-Essen.“

Mandur: „Das essen die braunen *pó-anim*.“ Er zählt nun alles Essen der *pó-anim* auf, dazu besonders das der *túan*.

Sosom: „Und was ist das da?“

Mandur: „Ein eiserner Topf.“ Er zählt nun alles Eisengerät auf.

Sosom: „*jójó*, wenn das so ist, können die *pó-anim* bleiben. Aber paßt auf, daß sie euch das Essen nicht fortnehmen.“

Nun beginnt der Sosom die dargebrachten Lebensmittel zu verschlingen und schluckt eine ganze Staude Bananen zugleich hinunter oder

¹⁾ Vgl. *sosa* = Schwirrholz bei den Setavi (Williams, Trans-Fly S. 185, Anm. 2).

²⁾ Wörtlich aufgezeichnet von P. Verschueren (Merauke).

frißt Kawapflanzen, statt sie zu zerkauen und zu trinken. Er mag nur Marind-Essen wie Sagomehl, Bananen, Fisch, Känguruh, Schwein usw., und dazu Kawa und Betelnüsse. Er ist auch gekleidet und geschmückt wie ein echter Marind-Mann.

Soweit der Bericht der Kumbe-Leute, der zwar eigens für Uneinge-weihte (*buráp*) und Fremde bestimmt ist, aber doch die Stimmung der Marind-anim und ihre wirklich vorhandene Sorge um ihr Essen und die Fremden (z. B. Koprasammeln durch die Chinesen, Einziehung von Steuern in Naturalien) gut wiedergibt und wohl auf tatsächlich vorhandene fremdenfeindlichen Strömungen im Sosom-Kulte zurückgeht, der wahrscheinlich gerade dieser Neuerung seine Neuerstarkung verdankt, die 1933 begann. Bereits nach der Epidemie von 1917/18 befürchteten die Marind-anim in Buti, die Totengeister (*hâs*) kämen nun von Kondo-mirav, um alle „*Marind-pó-aním*“, d. h. auf fremde, nicht Marind-Art gekleidete Marind-anim in Steine oder Fische zu verwandeln¹⁾.

Die Lebensmittel werden in Wirklichkeit von den Bundesmitgliedern verzehrt. Die ganze Nacht hindurch wird gesungen. Die Lieder sind die sogenannten *bandrá*, aber auch andere verschiedene, zusammen von den Marind-anim mit *zi* bezeichnete Arten, zu denen auch der *etór* der Kanum-irebe gehört. Wenn die Männer beim Singen nachlassen, ertönt das Schwirrholz, um sie neu anzuspornen. Angeblich kommt das Schwirrholzgeräusch dabei vom Sosom-Pfahle her, in Wirklichkeit aber aus einem benachbarten Gebüsch.

Zum Schluß frißt der Sosom den mitgenommenen Knaben und die *bulmuká* (in Okaba angeblich alle Männer dazu) und scheidet den Gefressenen in dem Augenblick wieder durch den After aus, in dem er den nächsten verschlingt.

Der mitgenommene Knabe wird von den Männern geschlechtlich mißbraucht, und deshalb pflegt man bei den Marind-anim statt vom Sosom auch heimlich vom *tepó-aném* (Aftermann) zu sprechen, und auch die Kanum-irebe verstehen diese Anspielung. Als in Badə am Kumbe der malaiische Missionslehrer den angeforderten Knaben verhinderte, an der Sosom-Feier teilzunehmen, hieß es, der Sosom habe den Knaben getötet, und was von ihm noch zu sehen sei, sei nur sein Körper (*wahaní*), der sich noch bewege, während die Lebenskraft (*wi*)²⁾ vom Sosom zerstört worden sei. Zweifellos wurden früher Widersetzlichkeiten gegen den Sosom-Bund mit dem Tode bestraft.

Die Wanderung des Sosom begann 1933 im Juni am oberen Kumbe, und Mitte September wurde das Schlußfest in Kondo-mirav gefeiert³⁾, das aus einem öffentlichen Schweinefest in Ndamand und einer geheimen Sosom-Feier im Busch bestand. Das Schweinefest dauerte sechs Tage und wurde auch von Frauen besucht, mit denen hinter Ndamand auch ritueller Verkehr stattfand. Für die 200 Teilnehmer wurden nur zwei Schweine geschlachtet, die von Wendu und Babor nach Ndamand zur Aufzucht gegeben waren, doch wurden dazu große Mengen von Sagomehl, Känguruhfleisch, Bananen, Kawa usw. verbraucht. Beim Schweinefest wurde mit Handtrommeln getanzt, bei der Sosom-Feier aber sitzend ohne

¹⁾ Ein Timorese hörte das von seiner Marindfrau, glaubte an einen Überfall und alarmierte die Kaserne in Merauke.

²⁾ *wi* bedeutet das Innere und Lebenskräftige, Leben, Fruchtkern, Muschelinhalt (lebendes Tier in der Schale) und steht im Gegensatz zu *wahaní* = Körper, Äußeres. *wi-aném* bedeutet Lebender im Gegensatz zu *sá-aném* (Sandnensch) = Toter, im Sande Begrabener. Mit *wi* hängt auch wohl *awí* = Schmerz zusammen. Beim Tode verläßt die *wi* den Körper und gesellt sich dem Totengeist (*hâs*) zu.

³⁾ Nevermann, Bei Sumpfmenschen S. 19ff.

Trommel gesungen wie stets. Die Teilnehmer an diesen Feiern stammten aus den Marind-Dörfern Urumb, Notiv, Birok, Bahor, Wendu, Matara, Kwadel, Anasai und Jatun (sämtlich zwischen Maro und Kumbe), Buti, Nowari, Jobarik, Borem-Sepadim, Nasem, Kumsara und Kadmab (sämtlich zwischen dem Maro und den Kanum-irebe), aus den Kanum-Dörfern Meliu, Ongaia und Tomer und schließlich aus Mani und Tuer. Von den Marind- und Kanum-Leuten gehörten mehrere zugleich auch dem Majo-Bunde an. Die Kanum-irebe von Jaŋgandur, Semandir und Konobekatero waren bei diesem Feste nicht beteiligt, scheinen aber mit den Morauri in Bud' an deren Sosom-Feier teilzunehmen.

Die Schwirrhölzer werden nach den Sosom-Feiern sorgfältig vor den Uneingeweihten versteckt. Sie gleichen ganz denen, die beim 1932 ausgestorbenen Ezam-Kult am oberen Bian verwendet wurden (Abb. 46)¹⁾. Wenn Frauen sie sehen, sollen sie schwer erkranken.

Den Schwirrhölzern sehr ähnlich sind die Zauberspatel, die wie gewöhnliche Kalkspatel *mendápu* genannt werden und oft auch als solche benutzt werden. Von den Schwirrhölzern unterscheiden sie sich nur durch ihre geringere Größe und das Fehlen eines Loches, stellen aber wie die Schwirrhölzer eine Schlange dar. Mit ihnen zusammen oder auch allein wird die Zauberkokosnuß (*bubó*, *bóboy*) benutzt, die aus einer Zwergkokosnuß besteht (Abb. 53). Aus ihr ist unter Benutzung der drei Keimlöcher ein Schweinekopf geschnitzt, der oft noch mit Graviernustern versehen ist. In niederländischem Gebiet kommt dies Zaubergeßt sehr häufig mit dem Schlangenspatel zusammen bei den Je-nan als *pélkur*, *pélkul* oder *qletók* und bei den Marind-anim als *obá* oder *manón* vor und findet sich auch bei den Morauri (*óba*), Jabga, Jilmek und Makleuga und unter Marind-Einfluß auch auf Komolom (*kubóran*). Im britischen Gebiet kommt sie vor bei den N'gowugar, im östlichen Teile der Delta-Division und im Golfgebiet²⁾ und schließlich noch am Ramu³⁾.

Die Zauberkokosnuß wird mit Känguruhblut und offenbar auch Haaren, Nägeln usw. des Opfers gefüllt und mit einem Blattpfropf verschlossen. So wird sie auf das Opfer geschleudert, das dann sterben muß. Ähnlich wird auch der Zauberspatel benutzt, der sich in eine lebende Schlange verwandeln soll, die das Opfer beißt. Man kann die Zauberkokosnuß auch benutzen, um das Opfer zu betäuben und ihm das Fleisch ohne äußere Wunde innerlich zu zerschneiden. Das Opfer verliert nun das Gedächtnis, kehrt äußerlich gesund ins Dorf zurück und kann dort nichts über seine Erlebnisse berichten. An seinen inneren Wunden stirbt es dann bald⁴⁾. Gelegentlich wird auch ein Krokodilzahn (*mbéru*, *bóbo-*

¹⁾ Die letzten drei Ezam-Swirrhölzer bewahrte in Muting ein alter Mann, der sie als unheimlich empfand und sie freiwillig abgab, damit sie außer Landes kämen und seine Ruhe nicht mehr störten. Als Kanum-irebe diese drei Swirrhölzer bei mir in Merauke sahen, hielten sie sie für Sosom-Hölzer. Daß ich sie vor ihren Frauen verbarg, fand den ungeteilten Beifall der älteren Männer.

²⁾ Vgl. Wirz, Ethnogr. des Papua-Golfes S. 65 und Taf. 22, Nr. 21—24, dazu auch S. 47, Abb. 2; Haddon, Decorat. Art. S. 131f.; R. Firth, Art and Life. S. 119f.; Seligman, Melanesians S. 173; Williams, Natives of the Purari Delta S. 239, Die meistens als Amulette bezeichneten beschnitzten Zwergkokosnüsse im Berliner Museum haben die Herkunftsangaben Vailala, Maipua, Upan und Elema-Distrikt. Offenbar verschleppt ist ein bei den Koitapu gesammeltes Stück im Australian Museum in Sydney.

³⁾ Berlin VI 14979: „3 geschnitzte Früchte“, VI 15060 und 15063: „Amulette“, 1. Ramu-Expedition 1896. — Im Australian Museum in Sydney befinden sich ähnliche als „charms“ bezeichnete Zwergkokosnüsse ohne Augenornament von der Marovo-Lagune, die dort „nutzera-hogara-compuru“ heißen sollen.

⁴⁾ Besonders ausgeprägt erscheint diese Vorstellung bei den Je-nan. Auch die Marind haben sie; vgl. dazu Wirz, Marind-anim II, 3, S. 78; Wirz, Dämonen S. 189; Vertenten, Koppensnellers S. 49. Vgl. über die Verbreitung dieser Vorstellung

mbéru) an der Zauberkokosnuß befestigt, über dessen Bedeutung ich nichts erfahren konnte.

Der Zauberglaube der Kanum-irebe wird heute bisweilen von dem der bei ihnen wohnenden Timoresen beeinflusst. So behauptete Anfang 1934 ein Timorese, der die Tochter des Tomer-Mannes Dane zur Frau hatte, die lange Krankheit seiner Frau sei von Dane verursacht worden und forderte ihn auf, einen Gegenzauber zu machen. Als Dane sich weigerte, wurde er mit seinem Freunde von drei Timoresen totgeschlagen und -getreten. Erst nach längerer Zeit wagten sich die Tomer-Leute auf Umwegen nach Merauke, um die Weißen um Schutz gegen die Timoresen zu bitten.

Einige Zaubereien sind nicht den Zaubernern vorbehalten, sondern können von beliebigen Leuten ausgeführt werden. Dazu gehört das oft und öffentlich ausgeführte Regenvertreiben, bei dem zuerst etwas in die geballte Faust geflüstert wird, worauf eine wegschleudernde Handbewegung folgt. Allerdings sah ich diese Zauberei stets nur dann, wenn schon das Ende des Regens vorauszusehen war.

Die Lieder der Kanum-irebe werden *etor* genannt und unterscheiden sich von den üblichen Liedern der Marind-anim (*ngátsi*) und Je-nan (*bāndāl*)¹⁾. P. Geurtjens nennt in seinem Marind-Wörterbuch noch *rik* (*rik-rik*) als „een groote dans met zang der Kanoem-anim“ und *bátr* als „een dans der Kanoem-anim“, und P. Verschueren hörte in Jaŋgandur statt *etor* auch *sakul*. Nach P. Verschueren²⁾ beginnt jedes *etor*-Singen mit dem *etor* „*Watamiti*“: „*Wati mitiah we marēpah kolē kissareh sōe napa kiwareh taramasintāi watimaripah tatamitiah*“, und endet mit dem *etor* „*Koepia seseh*“: „*Ai koepia seseh, ai koepia seseh, sā, sā, akarimarimēmē-soeēh*“. Dieser Schluß stellt nach P. Verschueren deutlich „een omhelzing“ dar. Andere *etor*-Texte, die beliebig zwischen Anfangs- und End-*etor* gesungen werden können, sind nach P. Verschuerens Aufnahmen: 1. *etor* „*Jaani Sangrane*“, 2. *etor* „*Kolkollelah*“: „*Kolkolle kollelah ngeikarae piah ngeikara tiorah ngeikariah sangralēlē mawah balele maweh*“, 3. *etor* „*Koelē-koelē*“: „*Koelē koelē koelē koelē je gitareh, koelē koelē koelē koelē je gitareh, koelē je gitareh, watwatah teiki marēka jeki jeki jekitarē*“, 4. *etor* „*Senēgi neikar*“: „*Nekarē senēgi ngeikarē, nekarē senēgi ngeikarē, ahwita wima ngeikare, telinga rēkes sētēlingaweh, telinga rēkes sētēlingaweh*“, 5. *etor* „*Mataropoetā*“: „*Ah kolēh ah matarapoetah ah lakōkē lepoerkekē lēnēh maino maino sia karēh*“, 6. *etor* „*Sarapoeirāh*“: „*Hai jeino seengrie yeine keirah, angeisarapoeirah kaminakarēh, ha yoen oengapa kapoe teika jeinopoe tairēh*“, 7. *etor* „*Manolaki*“: „*Hai manoelaki iewasasinoeāh, hai sitakolelah, mbamoeiowēh, hai mbanopoweh, hai toeroemba moejoweh, hai sakiē-sakiē mbainorēh, hai toeroemba moejowēh*“, 8. *etor* „*Koepēgatalmiawēh*“: „*Koepē-katalmiawēh eh masatseinoreh aih koepēka sakasinoeēh, koepēka talemawēh*“,

ferner: Nevermann, Recht und Sitte der Digul-Stämme S. 25f.; Seligman, Melanesians S. 170f.; Fortune, Sorcerers of Dobu, S. 284ff.; Malinowski, Argonauts S. 42; Lehner, Vorstellungen vom Todeszauber; Mead, The Mountain Arapesh I, S. 174f. (mit weiteren Zitaten) und 346; Parkinson, Dreißig Jahre S. 200; Warner, Black civilization S. 223ff.; Spencer-Gillen, Nat. tribes of Central Australia S. 523f. Marind-anim sagten mir, daß weder *wi* noch *wahaní* (vgl. Anm. 2, S. 25), sondern der „innere Mensch“ (*kumá-aném*) zerstört werde.

¹⁾ *Bāndāl* bezeichnet bei den Je-nan ein einfaches Tanzlied und entspricht dem *ngátsi* der Marind-anim, während das sprachlich mit *bāndāl* zusammenhängende *bandrá* der Marind-anim nur Gesänge bei der Sosom-Feier und *bendór* ältere Gesänge der Marind-anim bezeichnet, die man früher sang, als die *ngátsi* noch weniger bekannt waren.

²⁾ Die folgenden Texte sind in P. Verschuerens Schreibung gelassen (*oe* = *u*, *ie* = langes *i*). Eine Veröffentlichung von Marius Schneider über die Musik der Kanum-irebe nach P. Verschuerens Aufnahmen wird in der Z. f. E. erscheinen.

9. etor „Sakarina batarka“: „Hai sakarina batarka-a mi ha mi naga koepa-gateah hai laki mariakah hai sapasinoe“, 10. etor „Ajajoh“: „Ajajoh loepareioh ajajoh loepareioh toela leinikara lautoe lautoe toela leinikara lautoe lautoe“.

Die Sprache dieser Texte dürfte kaum etwas mit der Kanum-Sprache (*kanum-kigi*) zu tun haben, sondern wahrscheinlich liegt hier eine ähnliche Übernahme von Liedern mit fremder Sprache aus dem Osten vor wie bei den *ngátsi* der Marind-anim, die nach Aussage der N'gowugar¹⁾ östlich von „Warrariewe“ entstehen, das ein Dorf der N'gowugar oder Semariji ist, und dann über das N'gowugar-Dorf Keriu nach Beriman wandern. Von hier aus werden sie über die Je-Dörfer Erambu und Kakaiu zu den Marind-anim am Kumbe gebracht und gelangen den Kumbe abwärts zur Küste, oder sie verbreiten sich von Beriman nach Goko und anderen Dörfern der N'gowugar, gelangen nach Jaŋgandur und weiter über Buti und Wendu zum Kumbe. Nach Angabe alter Leute in Badə am Kumbe ist dort vor der Ankunft der „*pó-anim*“, also vor über 50 Jahren, der *ngátsi* noch nicht bekannt gewesen²⁾. Die Lieder, die über Jaŋgandur zum Kumbe kommen, finden von dort aus ihren Weg zu den Je-nan wie die Lieder, die unmittelbar von Goko kommen, sind aber gewöhnlich schon so zersungen, daß sie von den Je-nan nicht mehr als dasselbe erkannt werden. Im allgemeinen werden dort Lieder der N'gowugar mehr geschätzt als Lieder vom Kumbe (*Kúmbe-bándäl*), und deshalb machen Je-nan aus Bupul, Kwel, Kakaiu usw., die durch Erambu kommen, dort stets eine längere Pause, um die neuesten *Góko-bándäl* zu lernen. Anfang 1934 war im Gegensatz zu der Begeisterung der Je-nan, die ich noch Ende 1933 bei ihnen für neue „*bándäl*“ fand, eine Übersättigung eingetreten, und sie begannen, in ihren Dörfern Erambu, Komadeau, Jawar und Doŋgeab eine andere Tanz- und Liedart der N'gowugar aus Goko zu bevorzugen.

Vom Kumbe aus verbreiten sich die bei den Marind-anim *ngátsi*³⁾ oder *ngáthi* genannten *bándäl* zum Bian und weiter zum Bulaka, und schließlich gelangen sie zu den Makleuga, Jabga und Jilmek und gelegentlich auch zu den Pueraga, die aber die meisten *ngátsi* von Wamal über Komolom bekommen, und von Komolom aus verbreitet sich der *ngátsi* auch an der Südküste von Frederik-Hendrik-Eiland, wo er 1934 langsam den einheimischen *wátzib* (Komolom: *búboq*) zu verdrängen begann. Der *ngátsi* läßt sich am besten mit einem Schlager vergleichen, der sich rasch verbreitet, durch das Aufkommen eines neuen Schlagers aber auch rasch wieder in Vergessenheit gerät. Für die rasche Verbreitung ist es ein Beispiel, daß ich einen *ngátsi* mit dem Text „*o mendáho, tikurá o a*“ bzw. „*odémao tikurá o a*“, der bei den Je-nan als alt galt und aus Beriman gekommen war, im September 1933 bei den Bulaka-Marind-anim und den Makleuga als neues Lied, im November am Bian als „altes Lied“ und im Januar 1934 auf Komolom und bei den Pueraga als ganz neues Lied hörte.

¹⁾ Mitteilung von P. Verschueren.

²⁾ Die Marind-anim am oberen Bian wollen früher überhaupt keine eigenen Lieder (*ngátsi*, *etór* usw.) gehabt haben, was sehr unwahrscheinlich klingt.

³⁾ Nach Geurtjens (woordenboek), der ebenfalls angibt, daß der „*ngád-zì*“ zur Jugendzeit der Alten aus britischem Gebiet eingeführt wurde, ist der Name von *ngad* und *zi* abzuleiten und bedeutete ursprünglich den Gesang und Tanz (*zi*) „naa't voor't eerst of opnieuw aanvlechten van haarverlengsels“. Dazu gehören sexuelle Ausschweifungen. Vielfach wird *ngátsi* aber auch von den Marind-anim (z. B. in Makalin) als Gesang und Tanz der Hunde (*n'gat*) gedeutet, und in Tagebe sah ich Knaben wie Hunde auf allen Vieren hinter den Tänzern kriechen, was ihnen aber als zu unanständig (päderastisch) streng verwiesen wurde.

Die Sprache der *ngátsi* wird von den Marind-anim westlich vom Bian (z. B. in Alaku, Makalin, Tagepe, Kiwalan) als „Sprache von Kondomirav“ (*Kondó-meén*) bezeichnet, obwohl sie wissen, daß dort ein Dialekt ihrer eigenen Sprache gesprochen wird. Gemeint ist damit, daß es sich um eine der Sprachen im Osten handelt. Die Kondo-Leute in Ndamand lernen die *ngátsi* jedenfalls von den Kanum-irebe in Jaŋandur-Semandir oder von den Kanum-irebe der Küstendörfer, die ihre *ngátsi* wieder vom Kumbé über die Marind-Dörfer Buti, Nasem und Kumsara-Kadmab bekommen, so daß sich hier wie bei den Je-nan ein Eindringen der Lieder auf doppeltem Wege zu vollziehen scheint.

Wie die Leute am Fly-Bogen kennen auch die Mani-kor an der Torassi-Mündung keinen *ngátsi*. Die ganz anders klingenden Lieder der Mani-kor und ihre lebhafteren Tänze wurden mir von den Marind-anim in Buti sehr gerühmt und schienen dort langsam Nachahmung zu finden. Auch bei den Kanum-irebe scheinen die Lieder der Mani-kor allmählich beliebt zu werden, zumal sie diese auf den Festen in Ndamand häufig beobachten können.

Der kleine *ngátsi* dauert von 7 Uhr abends bis 9 oder 10 Uhr, der große dagegen bis 8 Uhr morgens. Die Männer von der Altersklasse *buly-muká* bis zu den Verheirateten stellen sich dazu in Reihen von 4—6 Mann hintereinander auf und marschieren langsam vorwärts, machen dann kehrt, wippen ein paarmal in den Knien und marschieren zurück. Häufig rücken sie auch etwas vorgebeugt mit weit auseinandergestellten Beinen seitlich vor. Jeder trägt dabei seine Handtrommel (*pudegalé*), die bei den Kanum-irebe genau wie bei den Marind-anim gestaltet ist. Vor dem Tanz werden die Trommeln dadurch aufeinander gestimmt, daß von dem Bienenwachs, das auf dem Oberteile des Trommelgriffs aufbewahrt wird, kleine Kugeln gedreht werden, die man zu neun (je drei in einer Reihe) größer oder kleiner auf die Mitte des Trommelfells aufklebt. Auch während des *ngátsi* wird öfter an einem Feuer das Wachs neu erweicht, um wieder zu stimmen. Wer keine Trommel besitzt, schlägt mit der Linken auf die geballte Rechte, und bei zunehmender Begeisterung werden anfeuernde Laute (*ts, ts*) hervorgestoßen. Alte Männer tanzen nicht mit. Die Frauen tanzen für sich auf der Stelle mit Einknicken der Knie. Nur gelegentlich gehen verheiratete Frauen ein paar Takte lang mit den Männern, doch wird das nicht gerne gesehen. Auch kleine Knaben und Mädchen sind beim *ngátsi* nur geduldet. Während des Totentabus (*suáro*) ist im Dorfe des Toten jeder Tanz verboten. Es besteht dagegen kein Verbot, daß man sich in einen anderen Ort zum Tanzen begibt. Tanzen in Trauertracht ist aber unstatthaft.

Weitere Musikinstrumente der Kanum-irebe sind die Maultrommel aus Bambus und die Flöte aus einer Zwergkokosnuß, die allerdings meistens zum Locken der Hunde dient. Bambusflöten und Blashörner aus See-schnecken-schalen konnte ich bei den Kanum-irebe nicht beobachten.

Als Kinderspiele sind das Schießen mit Alang-alang-Stengeln (Abb. 42)¹⁾, Fadenspiele, ein Ratespiel mit Abrusfrüchten (*súte*), die von 2—6 Personen in den übereinandergesetzten Fäusten verborgen werden und von einer in die andere gleiten, während ein Unbeteiligter die Hand raten muß, in der sich die Frucht befindet, ferner Laufen und Springen wie ein Känguruh, Springen auf einem Fuß, Gefechte der Knaben mit geworfenen Lehm-

¹⁾ Das Schießen mit Alang-alang fand ich auch bei den Marind-anim (*saŋgapá* = Alang-alang-Pfeil), die mindestens drei verschiedene Methoden kennen, bei den Je-nan (*borokák* = schießen) und bei den Pueraga in Tári (*wóá* = Alang-alang-Pfeil, *wóáwa* = damit schießen). Vgl. ferner Williams, Trans-Fly S. 441f.; Landtman, Kiwai Papuans S. 438; Riley, Headhunters S. 145f.

ballen, ein Fangspiel mit Abschlagen und Schwimmenlassen von Holzstückchen usw. als „Einbäumen“ bekannt. Alle diese Spiele sind auch bei den Marind-anim üblich. Bei ihnen sah ich in Buti auch eine Art Brandungsschwimmen, bei dem Kinder mit Bündeln von Sagopalmbattrippen (einige auch mit Kistenbrettern) in die flache See hinauswateten, um dort eine hohe Welle abzuwarten, auf der sie bis zum Strand glitten.

Auch Erwachsene beteiligen sich gerne an den Spielen der Kinder, soweit es sich nicht um Bewegungsspiele handelt. Ganz allgemein zeichnen sich die Kanum-irebe wie ihre Nachbarn durch geselliges und fröhliches Wesen aus und zeigen eine starke Neigung zum Humor¹⁾, die besonders bei alten Männern und Frauen ausgeprägt ist. Im Gegensatz zu den Marind-anim ist es bei den Kanum-irebe (ebenso bei den Je-nan und Jabga) nicht verpönt, seine Zuneigung zu jemand öffentlich zu zeigen, sich über Geschenke erfreut zu zeigen und sich überhaupt weniger Zwang aufzulegen. Nur zwischen Männern und Frauen — auch Eheleuten — darf nie öffentlich Zuneigung gezeigt werden. Über sexuelle Dinge wird nie gesprochen, auch unter Männern alleine nicht, und selbst der Name der Schammuschel gilt als anstößig. Angeblich wird auch streng darauf geachtet, daß die jungen Leute nicht mit den Mädchen zusammentreffen und daß die Mädchen bei der Hochzeit noch unberührt sind. Uneheliche Kinder sollen auch nicht vorkommen, doch findet zwischen den jungen Leuten meistens heimlicher Verkehr statt, und dazu kommt die Päderastie in den Jünglingshäusern, über die zwar nicht gesprochen wird, die aber nicht als verwerflich gilt. Bei verheirateten Leuten kommt es bisweilen vor, daß der Mann seine Frau anderen Männern zur Verfügung stellt, z. B. für Hilfe bei gemeinschaftlichen Arbeiten. Trotzdem herrschen in den Ehen im Durchschnitt Treue und eine durch Gewöhnung aneinander entstehende Zuneigung vor. Nach Aussagen der Kanum-irebe ist ihr Geschlechtstrieb sogar nicht einmal sehr stark, so daß vor den Orgien der großen Feste (Heirat, Majo usw.) erst eine Aufreizung durch tagelang wiederholtes abendliches Singen nötig wird. Die sexuellen Orgien werden — auch ohne Zutun der Mission — als schlecht *jogumbádo* (marind: *dom*), aber als unbedingt nötig und von den Dämonen befohlen angesehen.

Die Scham der Männer konzentriert sich auf die Vorhaut, die nie von Erwachsenen gezeigt wird. Deshalb uriniert man nur dort, wo man von niemand gesehen werden kann, auch nicht von anderen Männern. Vor Kot besteht ein starker Ekel. Man sieht absichtlich an ihm vorbei. Speichel — besonders Betelspeichel — wird nach Möglichkeit mit Sand oder Erde bedeckt. Dagegen speit man den roten Betelspeichel wieder

¹⁾ Neben einem Sinn für das Komische, der auch den Stämmen am oberen Digul eigen ist, besitzen die Kanum-irebe, Marind-anim, Je-nan, Jabga und Pueraga und in schwächerem Maße die Komolom-Leute und nach den mir bekannt gewordenen Sohur auch diese wirklichen Humor, der den Digulern und den meisten zugewanderten Indonesiern fehlt, dafür aber den Niederländern und Chinesen sofort eingeht. Er läßt sich am besten mit dem Humor niedersächsisch-niederfränkischer Prägung vergleichen. Auffällig ist bei den Marind-anim der tiefgreifende Unterschied zwischen einzelnen Dörfern. So gelten die Einwohner von Javimu am Bulaka für humorlos (nach meiner Beobachtung mit Recht), während die derselben Lokalgruppe — den Ati-anim — zugehörigen Leute des benachbarten Jomob und deren Nachbarn in Imohi (Puepe) viel Sinn für Humor haben. Berühmt um ihren Humor sind besonders die Senam-anim am Kumbé. Wenn Wirz (Marind-anim II, 4, S. 99) sagt: „Man wird den Marind selten fröhlich oder gar ausgelassen sehen“, so machen die jungen Leute davon schon eine Ausnahme, während die Alten einem stillen und ruhigen Humor zuneigen. Jungen Frauen und Mädchen verbietet die Sitte, öffentlich zu lachen, doch gelingt ihnen diese Selbstbeherrschung meistens nicht. Hinzugefügt kann werden, daß malaisische Wortwitze eines Holländers von Marind-anim und Weißen, aber nicht von Indonesiern belacht wurden.

gerne auf bestimmte Stellen der Wege, wie gestürzte Baumstämme, Kreuzwege usw., um den Weg durch den roten Fleck zu verzieren und nachfolgenden Leuten ein Zeichen zu geben. Angst vor Zauberei mit Speichel besteht nicht. Als besonderes Freundschaftszeichen gilt es, einem Scheidenden dessen Achselschweiß abzustreichen, die Hand zu beriechen und ihn sich selbst auf die Brust zu reiben. Freunde, die sich wiedersehen, begrüßen sich dadurch, daß sie einander den Arm um die Schulter legen und mit der anderen Hand einander auf Bauch und Rücken klopfen. Sonst wird durch Handaufheben mit gleichzeitigem „*éé*“ begrüßt, doch scheint das eine von den Indonesiern über die Marind-anim eingeführte Sitte zu sein und ein einheimischer Gruß ursprünglich zu fehlen.

Andere Gebärden sind: Bejahung durch Hochziehen der Stirn und halblautes „*ahám*“ oder „*mámám*“, Verneinung durch Kopfschütteln in unserer Weise, Herbeiwinken durch Bewegungen der mit der Fläche nach unten ausgestreckten Hand nach unten und zum Winkenden hin, lebhaftes Einverständnis durch schnalzendes Einziehen der Luft, „weit“ durch Beschreiben eines langsamen Bogens mit der linken Hand, „Tag“ durch einen etwas schneller ausgeführten Bogen mit der Rechten (nach der Anzahl der zu nennenden Tage wiederholt), „Wiederholung“ oder „fortwährend“ durch wiederholtes Schlagen mit der flachen Linken auf die geballte Rechte, „lügen“ durch eine Zickzacklinie, die man mit der Linken beschreibt, „mit dem Pfeil treffen“ und „sterben“ durch Schlagen mit der linken Hand auf die rechte Schulter und Fallenlassen der rechten Hand nach unten seitwärts. Die Tageszeit wird durch Zeigen nach dem Sonnenstand mit ausgestreckter Hand angedeutet und eine Zeitspanne durch langsame Weiterbewegung der Hand bis zum nächsten Sonnenstand. So gemachte Entfernungangaben zwischen zwei Orten zeichnen sich meistens durch Genauigkeit aus. Um eine Spanne von mehreren Tagen anzudeuten, macht man den Tagbogen, legt dann die Hand an den geneigten Kopf (= Schlaf) und wiederholt das nach der Zahl der Tage (z. B. *jemuká jár* = zweimal schlafen, zwei Tage). Die Größe von Menschen, Tieren und Pflanzen wird mit waagrecht gehaltener Hand gezeigt.

Beim Sitzen liegen die Unterschenkel dem Boden auf und das Gesäß ruht auf den Fersen. Die Frauen halten dabei die Knie zusammen, die Männer aber auseinander. Geschlafen wird auf der Seite mit einem Unterarm unter dem Kopfe. Nur gelegentlich wird ein Holzklotz oder eine noch nicht enthülste Kokosnuß als Nackenstütze benutzt. Die Schlafstelle und das Haus halten die Kanum-irebe recht sauber und bringen Asche und Abfälle regelmäßig in den Busch. Körperliche Sauberkeit ist dagegen selten.

Die Kanum-irebe machten mir durchweg einen geistig regsamen Eindruck¹⁾. Sie zeigten eine leicht verständliche Neugierde, die aber doch noch recht taktvoll und durch Zutraulichkeit gemildert war, und eine Gefälligkeit in kleinen Dingen, die allerdings durch Bequemlichkeit eingeschränkt war. Besonders auffällig ist bei ihnen wie allen Eingeborenen Niederländisch-Südneuguineas ihre Achtung vor fremdem Eigentum. Diebstähle scheinen kaum vorzukommen. Eitelkeit macht sich bisweilen in naiver Weise Luft, so z. B. bei einer Kanum-Frau, die sich zum ersten

¹⁾ Die Charakteristik der Kanum-irebe ist mit allem Vorbehalt gegeben. Wie verschieden der Eindruck von einem Stamme in verschiedenen Dörfern sein kann, erfuhr ich bei den Je-nan, wo ich in Erambu und Komadeau meistens gute Antworten auf meine Fragen bereitwillig bekam, in Dongeab und Kakaiu ebenfalls gute, aber ungern gegebene Antworten, in Kwel aber bei sehr gutem Willen nur schlechte Antworten, da die Leute leicht vom Thema abkamen und den Inhalt der Frage kaum erfaßten.

Male in einem Spiegel sah und mir dabei stolz erklärte: „*n'go mbitdán*“ („ich bin schön“).

Die geistige Regsamkeit schließt es nicht aus, daß man oft einzelne Leute stundenlang vor sich hinstarren sieht, die offenbar stumpfsinnig vor sich hinbrüten¹⁾.

Die ersten Kanum-irebe, die ich traf und die ich versehentlich für Marind-anim aus Kondo-mirav hielt, trafen keinerlei Anstalten, diesen Irrtum aufzuklären. Erst als sie bemerkten, daß ich mich gerade für die Kanum-irebe interessierte, erwachte plötzlich ein ausgesprochener Stolz auf ihren Stamm²⁾.

Im Gegensatz zu den Marind-anim lehnen die Kanum-irebe ebenso wie die Je-nan und Jabga die von den Indonesiern für alle Eingeborenen Südneuguineas, besonders für die Marind-anim gebrauchte Bezeichnung *orang kaya-kaya* für sich ab. Dagegen lassen sie sich von den Marind-anim ohne Widerspruch *sók-aním* (Schneidemänner, Bambusmessermänner) oder *kúi-aním* (Kopfjäger) nennen und empfinden das wie die Je-nan sogar als Ehrung. Die Kanum-irebe sind allerdings mehr das Opfer von Kopfjagden der Marind-anim geworden, als daß sie selbst Kopfjäger waren. Von den benachbarten Marind-anim wurden sie nie überfallen, wohl aber von dem mit Buti befreundeten Sangassé und von Badə am Kumbe, vermutlich auch noch von anderen Dörfern im Kumbe-Bian-Gebiet. Sie selbst scheinen kaum Kopfjagden gegen die Marind-anim, ihre Nachbarn und die Je-nan unternommen zu haben, wohl aber gegen die Gambadi, Semariji und Keraki, so daß auch die Kanum-irebe zu den in Papua gefürchteten „Tugeri“ gehörten³⁾. Der Zweck der Kopfjagden war wie bei den Marind-anim, Je-nan und Jabga, den Kindern den Namen des Getöteten mit seinem Schädel zugleich zu bringen⁴⁾. Ohne diesen „Kopfnamen“ denkt man sich ehrenvolles Leben und Gedeihen des Kindes und seiner Umgebung unmöglich. Die Kopftrophäen wurden wie bei den Marind-anim hergerichtet. Kannibalismus kam nur gelegentlich bei Kopfjagden vor.

Die wichtigsten Waffen der Kanum-irebe sind außer dem nur auf der Schweinejagd mit dem Speerwerfer benutzten Speer Pfeil und Bogen. Der Bogen (*tzobál, tšopán, tšúpāi*) besteht aus Bambus (*tsuvál*) und hat eine Sehne aus Rotan (*tawá*). Oben ist er einfach zugespitzt, unten aber oberhalb der Sehnenschlinge etwas verdickt. Er gleicht dem Bogen der Je-nan

¹⁾ Thierfelder (Control of gran., S. 2) schreibt den Marind-anim Sinn für Naturschönheiten zu, z. B. Bewunderung von Sonnenuntergängen und Sumpflumen. Wahrscheinlich ist ihr gedankenloses Vorsichhinstarren der Grund für Thierfelders Annahme. Versuche mit Marind-anim und Je-nan zeigten mir, daß sie wohl eine Blume schön finden können, aber nur mit dem Nebengedanken, daß sie sich als Tanzschmuck gut ausnehmen würde, daß aber Sonnenuntergänge oder Leuchtkäferschwärme keinerlei Eindruck auf sie machten. Viel mehr als der rote Abendhimmel machte die gleichzeitig bewegte See auf die Marind-anim Eindruck.

²⁾ Ähnlich begannen auch die Je-nan, mir statt Proben ihrer eigenen Sprache Marind-Worte zu sagen, da ihre Sprache nach ihrer Meinung für mich doch nicht wichtig genug sein konnte.

³⁾ Nach Williams (Trans-Fly S. 43) überfielen die „Hungaiar“ die Morehead-Leute. Vgl. *Uganáru* die N'gowugar-Bezeichnung für die Kanum-irebe.

⁴⁾ Als der Ongai-Mann Ele bei mir in Merauke fünf Schädel sah, meinte er, ich könne nun ruhig fünf Kinder haben. Auf meine Einwendung, die Schädel seien von den Sohur bei den Marind-anim in Amk erbeutet worden und dann von der Polizei beschlagnahmt worden, meinte er, ihm gegenüber brauchte ich mich nicht so zu verstellen. Bei den Marind-anim in Okaba wurde Br. van Santvoort gefragt, ob er Geschwister habe, und als er elf aufzählte, wurde ihm gesagt: „*Qhán hevái jába kúi-aném-ke*“, „Dein Vater ist ein gewaltiger Kopfjäger“. Von den Marind-anim genommene Kopfnamen der Kanum-irebe sind: *Máko* (Mar. *Mägó, Makúí*), *Ngáronge* (Mar. *Nalónól*), *Dáráu* (Mar. *Ndaráu*), *Tamó* (Mar. *Tamó*) und *Samái* oder *Ntamaí* (Mar. *Jamóí, Samúí*), und von den Je-nan stammt *Kombín* (Je *Kóbin*).

und dem *garetan*-Bogen der Keraki¹⁾, unterscheidet sich aber etwas von dem *bebwen*-Bogen der Keraki und dem Bogen der Marind-anim und Jabga. Seine Länge beträgt etwa 170 cm. Bisweilen ist das untere Bogenende zum Einstecken in die Erde etwas verlängert und zugespitzt. Der Bambusteil des Bogens ohne Sehne wird *bengérke* genannt.

Bei den Pfeilen (Abb. 41) werden die *ärīb* (auch *ärīb*) mit einer glatten oder mit Widerhaken versehenen Spitze aus Nibung-Holz, die *tsóngə* (auch *tžong* oder *sontámingu*)²⁾ mit einer auch als Messer allein verwendbaren Bambusspitze und die von den Je-nan hergestellten und über Buti oder Nasem-Kumsara-Kadma eingehandelten *sépu* mit reicherer Bemalung der Holzspitze und einer Känguruhklaue als Spitze unterschieden. Alle diese Pfeile erhalten auf dem Schaft Ritzmuster (Abb. 39). Die Spitzen werden in das Oberende des Schaftes (aus Phragmites) eingesteckt, worauf die Stelle mit einem rotbraunen Bast umwickelt und dann mit einem Kitt aus Blut (von Tieren oder aus dem eigenen Penis) und Kalk bestrichen, wie das auch bei der Befestigung des Trommelfells auf der Trommel geschieht. Einen aus Ingias im „Gabgab“-Gebiete am Flybogen stammenden Pfeil mit zahlreichen Gräten und Stachelschweinsborsten als Widerhaken benannten die Kanum-irebe, obwohl sie diese Art nicht kannten, mit *owókān* (Ingias: *wav*) und wollten ihn sich zur Nachahmung von mir aussbitten. Die von Wirz³⁾ beschriebenen Tanz- und Prunkpfeile, die er in Rohr und seiner Nachbarschaft sah, fehlen den Kanum-irebe.

Zu Pfeil und Bogen gehört die Schützenmanschette (*ndegí, gim, ngim*)⁴⁾, die aus etwa sieben mit feinen Rotanstreifen zusammengeflochtenen Sagopalmlattrippenstücken besteht und am linken Unterarm getragen wird. In ihre Außenseite wird oben ein Rotanrohr gesteckt, um das Kasuarfedern zu einem Stutz (*mbáuar-wátə*) gewickelt sind, und von dem oben oft noch 2—3 Storchfedern herabhängen. Häufig dient das Ganze mehr als Zierat als zu praktischem Gebrauch. Vor allem wird der Federstutz als unentbehrlich für den Tanzschmuck betrachtet.

Schilde, Panzer und Dolche fehlen. Dagegen werden Keulen mit durchbohrtem Steinknauf benutzt, der entweder ein flacher Diskus oder eine Kugel ist. Das entspricht den *vaganí* und *kupá* genannten Keulen der Marind-anim. Die Steine zu den Keulenknaufen kamen ursprünglich vom Digul durch Vermittlung der Marind-anim, die sie von ihren Kopf-

¹⁾ Williams, Trans-Fly S. 411ff.

²⁾ Wirz (Marind-anim I, 1, S. 107) erwähnt *tjango* genannte Pfeile der „Jamu-anim“ mit Bambusspitze und Zwischenstück.

³⁾ Wirz, Marind-anim I, 1, S. 111: Tanz- und Prunkpfeile der „Kanu-anim“ in Rohr.

⁴⁾ Die Schützenmanschette kommt auch bei den Kiwai, Budji (Landtman, Ethn. Coll. S. 43 und 34 mit Fig. 40 und Taf. 13) und den Keraki und Gambadi (Williams, Trans-Fly S. 409f.) vor. Weiter östlich kommt die Schützenmanschette nicht mehr vor. Schützenmanschetten der Marind-anim und Je-nan bildet Wirz (Marind-anim I, 1, Taf. 33, 4—9) ab. Ich fand sie außerdem noch bei den N'gowugar, Moraui, Makleuga, Jabga, Jilnek, Sohur und auf Frederik-Hendrik-Eiland, wo sie in Klader und Tor von Komolom aus eingeführt worden waren. Auch Nub- und Wambon-Leute sah ich mit Schützenmanschetten, die sie aus dem Marind-Dorfe Mázak am oberen Bian erhalten hatten, während sie in ihrer Heimat am oberen Digul keine Schützenmanschetten kannten. Bei den N'gowugar, Gambadi, Keraki und Budji wird die Manschette nicht geflochten, sondern aus Palmlütenscheide genäht, ebenso gelegentlich bei den Je-nan und westlichen Marind-anim. Namen für die Schützenmanschette sind: Marind *n'gim* (für Knaben *rak-a-rik* oder Ima-Marind *lakalí*), Je *gítaw*, Moraui *n'kim*, Jabga *móputika*, Sohur *otóá*, Nub *giám*, Komolom *ngim*, Pueraga *gime* und *gimi*. Geurtjens gibt in seinem Wörterbuche an: Marind *gim* und *ngim*, Je *gitaw*, Jabga *gim*, Digul (Nub) *ngéam*, Komolom *ndim*, Pueraga *gim*, Koneraw (= Inuñgalnam auf Fr.-Hendrik-Eil.) *dim* und Klader *tika*. Bei den Kiwai, heißt sie *adigo*. Die Erfinder sind offenbar die Marind-anim.

jagden mitbrachten. Gelegentlich wurden aber auch kugelförmige Knäufel aus Ton nachgebildet. Es ist auch möglich, daß Steindisken von den N'gowugar bezogen wurden, die sie wie die Je-nan früher selbst herstellten. Sternförmige Keulensteine mit 5 Zacken, wie sie bisweilen vom Fly-Bogen bis zu den Je-nan gelangen, kommen bei den Kanum-irebe nicht vor. Auch hölzerne Flachkeulen wie am Kumbé fehlen. Neuerdings werden fast nur noch Keulendisken aus Stein oder Eisen benutzt, die von chinesischen Händlern aus Kanton eingeführt werden und heute schon bis nach Frederik-Hendrik-Eiland hin verbreitet sind, wo die Pueraga ursprünglich überhaupt keine Steinknaufkeulen kannten. Im Gegensatz zu den glatt durchbohrten Kanton-Disken sind die alten Steinknäufel sanduhrförmig durchbohrt. Beim Tanz werden die Keulen mit einer Schnur über die Schulter gehängt.

Die Boote der Kanum-irebe sind Einbäume (*bör, tōa*), die denen der Marind-anim gleichen, aber kleiner sind. In den Küstendörfern sind sie selten, da man selten am Strande entlang fährt, während die Marind-anim von Buti, Nasem und Kondo-mirav große Boote besitzen, mit denen sie auch den Strand vor den Küstendörfern passieren. Häufiger sind Einbäume im Binnenlande zum Überqueren von Sümpfen und kleineren Flüssen. Meistens gehören sie einem benachbarten Dorfe und liegen zum allgemeinen Gebrauche unbewacht da. Zur Fortbewegung der Boote dienen Stakstangen aus Sagopalmlattrippen oder stehend gebrauchte lange Paddeln (*pōkar*). Die Paddeln sind Privateigentum und werden gelegentlich auf Wanderungen mitgenommen. Von den Booten der N'gowugar und des Morehead-Gebietes weichen die der Kanum-irebe erheblich ab, vor allem durch ihre Verzierungen.

Die Morauri.

Die Morauri werden von den Marind-anim als *Maṅgāt-anim*, „Zahnmenschen“¹⁾, bezeichnet, während der Name *Morāuri*, den sie sich selbst beilegen, von dem Morauri-Worte *morāu*, Kopf, abgeleitet ist. Das Gebiet der Morauri nennen die Marind-anim *Maṅgat-rik*, und so benennen sie auch das einzige Dorf, das die Morauri heute noch bewohnen. Der wirkliche Name des Dorfes ist jedoch *Bud'*. 1917 fand Wirz noch außer *Bud'* die Siedlung Mēsse von Morauri bewohnt, doch wurde 1925 und 1927 von den Regierungsärzten Thierfelder und Kalthofen nur ein einziges Dorf festgestellt, das 1925 als Boede und 1927 als Mangatrik verzeichnet wurde. Am 6. Januar 1934 besuchte der Kontrolleur A. Balk die Morauri und stellte ebenfalls nur das Vorhandensein eines einzigen Dorfes namens Būd' fest. Auch meine Morauri-Gewährsleute bestätigten das, doch behaupteten Kanum-Leute und Paradiesvogeljäger mir gegenüber, daß auf dem Wege von Merauke nach Būd' 1—2 Stunden vor dem Dorfe noch ein verlassener Ort Meṅgat liege und daß zwischen Maṅgat und Būd' noch sechs kleine „Dörfer“, d. h. wohl Hütten lägen. Über den auf Wirzs Karte verzeichneten Ort oder Gartenplatz Daud wußte niemand etwas mehr.

1917 schätzte Wirz die Zahl der Morauri in Būd' und Messe auf etwa 60 Personen. 1925 konnte Thierfelder in Būd' 58 Menschen untersuchen, von denen 6 granulomkrank waren, während Anfang 1923 noch 28,8 %

¹⁾ Die Steinbeile werden von den Marind-anim als Zähne des Dämons *Monubi* angesehen, der vom oberen Digul kam. Von ihm stammen nach Marind-Ansicht die Maṅgat-anim ab (Wirz, Marind-anim, I, 2, S. 153). Daß die Morauri von einem Digul-Dämon abstammen sollen, zeigt ihre Geringschätzung durch die Marind-anim, die das Digulgebiet als Hauptkopfgabgebiet (*kūi-mirāv*) betrachten und die Bezeichnung Digulmann (*Digul-anim*) als schwere Beleidigung kennen.

krank waren. Am 28. Oktober 1927 fand Kalthofen in Maŋgatrik 68 Personen vor: 33 Männer, 19 Frauen, 16 Kinder. Am 6. Januar 1934 zählte A. Balk 23 Männer, 25 Frauen, 15 Knaben und 8 Mädchen, also 71 Personen. Da anzunehmen ist, daß bei den Untersuchungen der beiden Ärzte sich einige Personen nicht im Dorfe befanden, wie das meistens bei solchen Gelegenheiten der Fall war, berechtigen die Zahlen noch nicht zur Annahme einer Bevölkerungszunahme. Aus ihnen geht jedoch hervor, daß die Zahl der Morauri seit 1917 sich kaum verändert hat und daß ihr von Wirz befürchteter Rückgang nicht eingetreten ist.

Bud' liegt von der Mündung des Maro aus gerechnet südlich vom Ostende der zweiten Flußschlinge. Aus der Gegend von Bud' fließt der Bach *Gelár* oder *Kolár* in den Maro, und das Gebiet um die Mündung des Baches wird von den Marind-anim, Je-nan und Kanum-irebe auch als Eigentum der Morauri betrachtet. Das gegenüberliegende Ufer und die Strecken östlich vom Gelar am Südufer des Maro gehören den Marind-anim von Kuperik. Merauke liegt ostnordöstlich von Bud'. Die Entfernung beträgt 4—6 Stunden Fußmarsch, die durch Savanne führen. In der Regenzeit ist das Land jedoch versumpft, so daß im Januar ein fast ununterbrochener knietiefer Sumpf zu passieren ist. Zwischen Merauke und Bud' liegt nur ein verlassener Gartenplatz der Marind-anim von Buti. Westlich von Bud' liegen weitere Pflanzungen der Buti-anim und weiter südlich Pflanzungen der Marind-anim von Borem-Sepadim. Südwestlich von Bud' folgt dann der Taram-Sumpf und südlich von Bud' das Gebiet der Marind-anim von Nasem (Sarira, Kambapi, Kalwar) mit Pflanzungen. Im Osten und Südosten grenzt an das Gebiet der Morauri das der Bako-irebe, der Binnenlandshälfte der Kanum-irebe. Mit den Bako-irebe-Dörfern Jaŋgandur, Semandir und Konobekatero unterhalten die Morauri einen freundschaftlichen Verkehr, zumal der Weg der Bako-irebe zum Maro über Bud' führt. Von Bud' aus führt der Weg einen Tag lang durch Dauersumpf bis zu dem trockenen Hügel *Alú*, auf dem kein Haus steht, der aber doch als Rastplatz berühmt ist. Von hier aus ist noch ein Tagemarsch im Sumpf bis Jaŋgandur nötig. Hinter Alu biegt auch der Weg nach Konobekatero nach Süden ab, der später bis Tomer an der Küste weiterführt. Statt Alu nannte mir ein Kanum-Mann Tambéa als Rastplatz zwischen Bud' und Jaŋgandur.

Von den Kanum-irebe, besonders den Bako-irebe werden die Morauri oft als ein Zweig der Kanum-irebe angesehen, der jedoch eine eigene Sprache redet. Die Marind-anim der Dörfer östlich vom Maro und von Kuperik betrachten die Morauri als Fremde, aber als Leute, die die Marind-Kultur ziemlich angenommen haben. Die Marind-anim von *Badə* am Kumbe betrachteten Bud' jedoch als ihr Kopfjagdgebiet (*kúì-miráv*), und vermutlich sind sie auch an der geringen Kopffzahl der früher zahlreicheren Morauri schuld.

Bud' liegt auf einer freien Fläche von 130×35 m und besteht aus 20 neuen Modellhäusern. Früher waren 17 Häuser alter Art vorhanden, von denen aber nur 3 größere Häuser und 14 nur Schrägdächer der Art, wie sie die Kanum-irebe bauen, waren.

Die Totemgruppen, die wie bei den Marind-anim *boán* genannt werden und patrilinear und exogam sind, sind bei den Morauri zu folgenden Gruppen zusammengefaßt:

1. Kokostotem (*puéboán*) und Bananentotem (*napéboán*).
2. Kasuartotem, Kängurutotem (*áboán*) mit nur einem Angehörigen in Bud' und Riesenstorchtotem (*ndíkboán*).
3. Betelnußtotem (*senómboán*), Krokodiltotem (*delúboán*) und Fischtotem (*awíboán*).

4. Sagototem (*n'gĩboǎn*) und Wassertotem.5. Schweinetotem (*basĩkboǎn*).

Weitere Totemgruppen fehlen. Heiratsverbote bestehen zwischen dem Kokostotem und dem Bananentotem, das als Unterabteilung des Kokostotems gilt, zwischen dem Riesenstorchtotem und dem Kasuartotem und zwischen dem Betelnuß-, Krokodil- und Fischtotem, aber nicht zwischen den übrigen Totemgruppen. Durch Heiraten mit Marind-anim und Kanum-irebe scheint sich das ursprüngliche Bild verschoben zu haben, so daß vielleicht neue Totemgruppen zu den alten hinzukamen und nach Marind-Art eingeordnet wurden, während andere vielleicht ausstarben. Im Zusammenhang mit den Totemgruppen sind die Namen des Hunde-Demas Mahu (Moraui: *Máu*), des Demas Geb und des Ndik-Dema bekannt.

Da den Marind-anim und Kanum-irebe in der Nachbarschaft der Moraui der Majo-Kult bekannt ist, dürfte er es auch bei den Moraui sein. Eine wichtigere Rolle scheint aber der *Sosóm*-Kult zu spielen, und ausdrücklich wird von den Kumbe-anim angegeben, daß der Sosom nach seinem Aufenthalt im Sakor-Gebiet am Kumbe seinen Rückweg über Kuperik (früher auch Wendu am Maro, das jetzt eine Pflanzung der Fremden ist), *Nambúd* (?), *Mengád* (also Maṅgatrik und Búd'), Tomer und Kondo-mirav zum Torassi nehme.

Die Altersklassen der Moraui entsprechen denen ihrer Nachbarn, tragen aber eigene Bezeichnungen in der Moraui-Sprache:

Moraui:		Marind-anim:	
männlich:	weiblich:	männlich:	weiblich:
<i>onáwon</i>	<i>onáwon</i>	<i>hon-a-hón</i>	<i>hon-a-hón</i>
<i>moepór</i>	<i>párapur</i>	<i>patúr</i>	<i>kivasúm</i>
<i>árapur</i>	<i>mpónterompur</i>	<i>aróí-patúr</i>	<i>kivasúm</i>
<i>wámkavóda</i>	<i>wórowor</i>	<i>wokravíd</i>	<i>wahukú</i>
<i>mpórumen</i>	?	<i>ewatí</i>	<i>kivasúm-íwág</i>
<i>nomorón</i>	<i>ivagə</i>	<i>meakim</i>	<i>íwág</i>
<i>jóuri</i>	<i>ramón</i>	<i>amnanǵib</i>	<i>sav (amnanǵib)</i>
<i>jărăkur</i>	<i>mesvágə</i>	<i>mes-meakim</i>	<i>mes-íwág</i>

Árapur, *onáwon*, *ivagə* und *mesvágə* sind aus dem Marind-meen übernommene Wörter, doch kann das *-pur* in *árapur*, *mpónterompur* und *párapur* wie das *-por* in *moepór* auch dem Je-nan-Worte *por* = Kind, Sohn (vgl. Parem-kar *kapar* und Parb *pier* = Knabe) verwandt sein. Als allgemeiner Ausdruck für „verheirateter Mann“ ohne Rücksicht auf die Altersklasse wird *purwám* gebraucht, als dessen Gegenstück auch *ivagə* im Sinne von „erwachsene Frau“ üblich ist.

Der Schmuck und die Kleidung der einzelnen Altersklassen entspricht den Sitten der Marind-anim. So erhalten z. B. die Knaben der Klasse *moepór* im Alter von etwa 5 Jahren die Rotanarmringe (*wálie*) oder auch nur schmale Rotanarmringe (*mpónóm*), und in der Klasse *árapur* und bei gleichaltrigen Mädchen werden die ersten Haarverlängerungen (*kwódje*) getragen. Eine Besonderheit der verheirateten Männer (*jóuri*) der Moraui ist eine einfache Halsschnur (*kuísil*), die stets und nicht nur als Trauerabzeichen getragen wird. Frauen und Mädchen von der Klasse *wórowor* an tragen statt der *nawá* der Marind-anim einen *jérāw* genannten, aus zwei Faserteilen bestehenden Rock, der dem Frauentrauerrock der Kanum-irebe gleicht. Im Alltag wird allerdings auch häufig die *nawá* getragen. Den Namen *jérāw* auszusprechen, ist verpönt. Weniger Bedenken be-

stehen dagegen, den Namen *bobóssu* der Penisbedeckung aus Kokosnußschale oder die Namen *wijíl* für Penis und *jéntu* für Scrotum auszusprechen. Nach Art der Kanum-irebe tragen die Frauen der Morauri als Trauertracht eine miederartige Bedeckung des Oberkörpers aus geflochtenen waagerechten Bändern, die *urél* heißt und dem *tsän* der Kanum-irebe entspricht, und darunter ein dem *páptsugó* der Kanum-irebe entsprechendes Gehänge aus geflochtenen Bändern an einer Halsschnur, das in Anlehnung an die Trauertracht der Marind-anim *sojá* genannt wird.

Angebaut werden bei den Morauri besonders viel Sagopalmen (*n'ki* wie der fertige Sago), ziemlich viele Bananen (*napét*), wenige Kokospalmen (*oñgát*; so auch die frische Trinknuß; alte Kopranuß: *poéyo*), wenig Yamswurzeln (*mporór*) und die Taroart *Alocasia esculenta* (*nóju*; marind: *ⁿkemb*) und in geringen Mengen Tabak, Zuckerrohr (*jíg*, marind: *wóda*) und als Zierpflanze Croton (*purwám*). Sehr ergiebig ist die Jagd auf Känguruhs (*áwo*), Kasuare, Wildschweine (*bošík*) und verschiedene Vogelarten, weniger die auf Krokodile (*ndelhúbe*, *ndelúbe*), Ratten (*túbän*) und den Kuskus (*boñká*, *boñkár*). Haustiere sind nur Schweine (*bošík*) und Hunde (*korró*).

Genußmittel sind Piper methysticum (*wátí*), Tabak (*tamúku*), der aus Bambuspfaffen (*pívi*) in der Art der Kanum-irebe geraucht wird, und die Betelnuß (*tženóm*), die mit oder ohne Betelpfeffer (*jóruwo*) und mit Kalk (*koi*, *kwói*) aus Kalkkalebassen (*tóomoge*; Spatel: *kwói*, *kwóje*) genossen wird.

Bezeichnungen für Waffen, Geräte usw. sind aus der Wörterliste ersichtlich (Einbaum: Abb. 44). Charakteristisch für die Morauri sind Wassergefäße aus Kokosnußschale in einer netzartigen Umflechtung zum Tragen, die ihren Nachbarn fehlen.

Eigennamen für Männer bei den Morauri sind: *Mawa*, *Jaki*, *Buka*, *Ula*, *Kojab*, *Wasi*, *Omi*, *Palima*, *Kalamu*, *Kanali* und *Ongatne*. Frauennamen sind: *Talma*, *Bombo*, *Mabol*, *Jalu*, *Mola*, *Jaliwag*, *Basaku*, *Mantu*, *Jungi*, *Kulmul*, *Daingel* und *Kamu* (Liste nach A. Balk).

Das Jahr wird eingeteilt in *eróve* = Trockenzeit, *tsóráke* = Beginn der Regenzeit, bei dem das Land schon unter Wasser steht, *mpórumpórum* = Regenzeit (vgl. marind *mbór-a-mbór*, Bangu: *boribor*, Keraki: *borumbor* = Regenzeit, Westwind) und *mänge* = Beginn der Trockenzeit. Der Tag wird eingeteilt in *sadjír* = Sonnenaufgang, *ämp'fil* = Vormittag (gegen 10 Uhr), *kumkukú* = Mittag, *panterél* = Nachmittag (gegen 16 Uhr), *ručko* = Sonnenuntergang und *piánk* = Nacht. *Kumkukú* hängt mit *kum*, Sonne, zusammen. Vom Monde (*mpáre*) sind folgende Phasen bekannt: *wámus* = zunehmender Mond, *améb-mbaré* = Vollmond und *mutžun-mpáre* = abnehmender Mond. Von den Sternen (*kerdji*) kannte mein Gewährsmann außer dem Morgenstern (*ovóm*) die Sternbilder „Varranus indicus“ (*kowrónk*) und „Schlange“ (*kériu*).

Körperlich gleichen die Morauri den Marind-anim, doch sind sie gelegentlich etwas kleinwüchsiger und gleichen darin den Kanum-irebe. Sie dürften heute kaum noch irgend etwas rassisch Eigenes an sich haben, sondern eine Mischung von Marind-anim und Kanum-irebe darstellen, wozu vielleicht noch Einflüsse anderer Stämme kommen.

Die N'gowugar.

Die *N'gowugár* (ursprünglich wohl *N'gówu-kár*) bewohnen das Gebiet vom oberen Waŋu bis zum oberen Torassi und das Gebiet östlich davon bis fast zum oberen Morehead. Von den Je-nan werden sie *Borima* und von den Marind-anim *Bódi-anim*, gelegentlich auch *Báde-anim* — im Gegensatz zu den zu den Marind-anim gehörigen *Báda-anim* am Kumbé —

genannt. Unter Borima verstehen die Je-nan hauptsächlich die Einwohner der Dörfer Goko und Beriman. Für die Einwohner von Goko hörte 1927 der Regierungsarzt Dr. Kalthofen den von Je-nan gebrauchten Ausdruck *Konessa-anim*. Dazu rechneten die Je-nan auch die Leute von Tuban bei Goko.

Die N'gowugar, die sich selbst so nennen, unterscheiden sich in zwei Hälften, die *Toanānāru* („Leute auf trockener Erde“, d. h. nicht an den Flüssen), zu denen nach Angaben des Beriman-Mannes *Biri* die Siedlungen *Bút'ma*, *Déngde*, *Ngóga*, *Máiwár*, *Múnyu*, *Mámibia*, *Degómeru*, *Tád'ke*, *Oba* (*Oubá*), *Gárika*, *Digamáni*, *Kaxadribé*, *Múiwá*, *Igéike*, *Áirere*, *Mangardébén*, *Brárimān*, *Duwáb* und *Kálua* gehören. Von ihnen unterscheiden sich die *Keríu*-Leute, die *Biri* mir auch als „*Keríu-anim*“ oder „*Duw-anim*“, d. h. Leute an den Flüssen, darstellte, obwohl dies beides Marind-Ausdrücke sind. Zu den *Keríu*-Leuten gehören die Siedlungen *Góko*, *Beriman*, *Keríu*, *Džidóji* und *Pándri*. Diese Angaben wurden mir von Goko-Leuten bestätigt, die ich bei den Je-nan traf. Goko liegt drei Tage zu Fuß von Erambu entfernt im Gebiete der südlichen Quellflüsse des Waŋgu, Beriman dagegen zwei Tage von Erambu im Gebiete des oberen Torassi. Den Torassi weiter abwärts liegen *Džidoi* und *Pandri*.

Dr. Kalthofen, der im Oktober 1927 durch das Gebiet der N'gowugar in das den Kanum-irebe zog, fand bei den N'gowugar folgende Siedlungen, deren Namen in seiner Schreibweise angeführt sind (Abb. 12): Nach dem Abmarsch von Erambu im Je-nan-Gebiet aus und nach Überschreiten des etwa 20 m breiten Flusses *Graar* oder *Gerar* folgt der Bambuswald *Kaolai*, doch liegen auf dem Wege nach seiner groben Kartenskizze zwischen dem *Gerar* und *Kaolai* noch die Wasserläufe *Djangear* und *Ago*. Hinter *Kaolai* folgt der Wasserlauf *Djangajoe* und 7 Stunden hinter *Kaolai* der Platz *Djoeij*, dahinter wieder eine Stunde später *Gogo* (*Góko*). *Toeban* (*Tuban*) liegt 5 Stunden östlich von *Gogo*. Von *Toeban* sind es 7 Stunden bis *Kriwo*, das wohl das von *Biri* genannte *Keríu* ist und auf Kalthofens Karte als *Karewo* erscheint. Von *Kriwo* geht man $4\frac{1}{2}$ Stunden bis *Tjeritja*, das bereits jenseits des Torassi liegt. 6 Stunden weiter im Nordosten liegt *Tako* (Karte: *Tak*). Zwischen *Tjeritja* und *Tako* liegen die wegen Wassermangels verlassenen Siedlungen *Mangador* und *Kanambotta*. Hinter *Tjeritja* liegen *Kaimbo* und nach 5 Stunden *Mangate*, weiter *Karian* (Karte: *Kanam*), *Kandartja* und *Tarkorpa* (Karte: *Tiakorpa*). Von *Mangate* aus erreicht man den Torassi in knapp 6 Stunden. Jenseits des Torassi liegt das verlassene Dorf *Taimin* (Karte: *Taēmin*), auf das als erstes Kanum-Dorf *Bangu* folgt. Zwischen *Kriwo* und *Tarkorpa* liegt auf dem Ostufer des Torassi *Fandri* (*Pándri*) und südöstlich davon *Jandetje*. In der Nähe von *Kandartja* und *Karian* liegt ferner *Frieman* (*Beriman*), das Kalthofen nicht besuchte. Das erwähnte *Mangate* oder auch *Mangador* ist vielleicht mit dem von *Biri* genannten *Mangardébén* identisch.

Williams bezeichnet als Einwohner des Gebietes am oberen Torassi die *Kubirikar*, die vermutlich mit den *Keríu*-Leuten identisch sind. Zu den N'gowugar scheinen aber auch die *Setavi* und *Serki* mit den Dörfern *Setavi* und *Kiriwo* (= *Keríu*?) zu gehören, die Williams als „aberrant tribes of Semaríji“ bezeichnet. „*Baoe-anim*“ auf der Karte der Niederländischen Militärexpedition scheint ein Versehen für *Bade-anim* zu sein und bezeichnet die N'gowugar am oberen Torassi. Nach Wirz haben sich die zum Clan der Badi-anim gehörigen Leute z. T. mit den Kanum-irebe von Oŋgaia und Meliu (Wirz: Mario) vermischt, während der Rest ins Binnenland zog und dort nun also den Stamm der N'gowugar bildet. Eine Bestätigung dafür konnte ich bei den N'gowugar und den Kanum-irebe nicht bekommen.

Als weiteres Dorf im Osten von „*Keriewa*“ (*Keriu*) wurde P. Verschueren von Goko-Leuten „*Warrariewe*“ genannt, das offenbar ebenfalls von N'gowugar bewohnt ist, vielleicht aber auch den Semariji gehört. Ob die von Riley¹⁾ genannten *Peremka*-Leute, die nach Williams²⁾ richtig *Parem-kar* heißen, westlich vom Torassi N'gowugar sind oder etwa Kurkari-Leute, ist ungewiß. Die Namen *Wandatokwe* und *Tokwasi* bei Riley erinnern aber an das N'gowugar-Wort *tógwe* = Sprache.

Nördlich von den N'gowugar wohnen nach Angaben der Je-nan und der N'gowugar selbst die *Táker*-Leute, die genau östlich von dem Je-nan-Dorfe Kwel an den Lagunen südwestlich der Everill Junction sitzen. Ihr Hauptdorf scheint *Detuman* zu sein. Vermutlich sind sie mit den Stämmen der Kwima- und Daviumbu-Lagune identisch, werden von den Je-nan und den sog. Gabgab-Leuten aber nicht mehr als echte Gabgab-Leute betrachtet, von denen die südlichsten, die *Ob*-Leute, nördlich von den *Táker*-Leuten, aber jenseits des Fly wohnen.

Mit den *Wiram* (*Suki*, *Garamudi*), die östlich von den am Wangu wohnenden N'gowugar nahe am Fly wohnen, besteht kein Verkehr. Den N'gowugar ist jedoch der Fly bekannt, den meisten aber nur vom Hörensagen. Mit den Semariji und den östlichen Gambadi scheint ein gutes Einvernehmen zu herrschen, doch besteht wenig Verkehr mit den Dörfern am unteren Torassi. Dörfer wie Mani waren meinen Gewährsleuten völlig unbekannt. Dagegen wußten sie von den *Ugañáru*, d. h. den Kanum-anim, mit denen sie angeblich freundschaftlich verkehrten, zumal ja auch N'gowugar-Dörfer wie das von Kalthofen genannte Taimin nahe bei Kanum-Dörfern liegen. Beriman- und Goko-Leute wußten mir als Namen von Kanum-Dörfern Jañgandur, Semandir, *Mañgér*, Tomer, *Moliwá* und *Wañgeá* zu nennen und kannten auch dem Namen nach Bud' und Mañgat-rik, also die Morauri. Von Kondo-mirav und anderen Marind-Dörfern wollten sie dagegen nichts wissen. Mit den Marind-anim treffen sie nur durch Vermittlung der Je-nan zusammen, mit deren südlichen Dörfern sie freundschaftlich verkehren. Besonders ausgeprägt ist die Freundschaft zwischen Goko und dem Je-nan-Dorfe Erambu, die sich später auf andere Dörfer ausdehnte. In Erambu und Komadeau lernte ich auch meine Gewährsleute, *Biri* aus Beriman, *Bäre*, *Bóki* und andere aus Goko, kennen.

Wenn auch gelegentlich Streitigkeiten unter den N'gowugar vorkommen wie 1925, als ein Beriman-Mann einen Goko-Mann erschlug und die Goko-Leute Erambu um Hilfe gegen Beriman baten, leben die N'gowugar doch sonst in Frieden miteinander. Daß sie selbst Kopffäger sind, bestreiten sie nicht, doch hörte ich nichts über das Ziel ihrer Kopfjagden.

Den N'gowugar ist es bekannt, daß sie nicht wie die Je-nan und „*Ugañáru*“ von den Holländern (*Blánda*) in Merauke abhängig sind, sondern von Daru (*Ndáro*) aus regiert werden, das mir der malaisisch sprechende Biri als *kampong inggeris* (englisches Dorf) schilderte. Er meinte jedoch, der Name für die Engländer sei *Márgai* und unterschied die sonst im englischen Gebiet *Markai* genannte Eingeborenenpolizei davon als *beriseman* (policeman), von der er wieder die indonesische Polizei der Holländer als *polísi* (holl. politie) unterschied.

Die Hautfarbe der N'gowugar ist erheblich dunkler als die der Je-nan und Marind-anim. Die Durchschnittsgröße dürfte der der Jenan, Kanum-irebe usw. gleichen und 160—165 cm für Männer und 150—155 cm für Frauen betragen.

¹⁾ Anthropos XXV, S. 174.

²⁾ Trans-Fly S. 53.

Goko hatte 1933 nach Biri, Boki und Bäre 35—40 Einwohner. Für Goko und andere Dörfer nahm Dr. Kalthofen 1927 eine Zählung und eine Untersuchung auf Krankheiten vor, die zu folgenden Ergebnissen kam:

Goko: 26 Männer, 22 Frauen, 11 Knaben und 3 Mädchen. Keine Anzeichen von Granulom, Framboesie oder vergrößerter Milz.

Tuban: 20 Männer, 12 Frauen, 5 Knaben und 2 Mädchen. Gesundheitszustand wie in Goko.

Keriu (Kriwo): 15 Männer, 7 Frauen und 3 Kinder in 9 Häusern. Keine Krankheiten.

Tjeritja: 10 Männer, dazu 7 Männer zu Besuch aus Pandri und 16 aus Janderedjo. Insgesamt 5 Granulomfälle. 11 Häuser und 1 Vorratshaus.

Tako: 6 Männer, 8 Frauen und 6 Kinder in 6 Pfahlhäusern.

Mangador: 2 verlassene Häuser.

Kanambotta: 3 verlassene Häuser.

Kaimbo: 6 bewohnte Häuser.

Mangate: 23 Erwachsene in 5 Häusern.

Karian: 3 bewohnte Häuser.

Kandartja: 8 bewohnte Häuser.

Taimin: verlassenes Dorf.

Die von Kalthofen besuchten Dörfer dürften kaum mehr als 400 Einwohner zusammen haben, und selbst bei hoher Schätzung wird die Zahl aller N'gowugar wohl kaum 600 überschreiten. In Kubirikar allein zählte Flint 1916 allerdings allein 450 Menschen, doch fand Williams 1926 dort nur 48 Einwohner vor. Hier gelten wohl ähnliche Gründe für das Sinken der Volkszahl wie bei den Kurkari-anim (Auswanderung, Grippeepidemie, Festversammlung usw.).

In Beriman und Goko gibt es folgende Totemgruppen, die auch in den übrigen N'gowugar-Siedlungen allgemein sein sollen: Bambustotem (*iria-maitere*), Sagototem (*mbi-maitere*), Schweinetotem (*guba-maitere*), Kasuartotem (*jam-maitere*), Kokostotem (*phuka-maitere*), Beteltotem (*porua-maitere*), Krokodiltotem (*wera-maitere*), Riesenstorchtotem (*ngarna-maitere*) und ein Fischtotem (*ageu-maitere*), dessen Tier der von den Je-nan *patél* und von den Malaien *ikan sako* genannte Fisch ist. Der Bogen wird nicht mit dem Bambustotem in Verbindung gebracht. Andere Totemgruppen waren meinen Gewährsleuten angeblich unbekannt. Mit den von Williams genannten Totemgruppen der Setavi (Aal, Taube, Krokodil, Fischadler) zeigt sich keine Übereinstimmung. *Maitere* oder *maitera* entspricht dem *mater* der Je-nan und ist die Bezeichnung für das Abzeichen der Totemgruppen, nicht für sie selbst. Eine Bezeichnung für „Totemgruppe“ scheint zu fehlen, doch kann man sich außer durch *maitere* auch durch Erwähnung des Totemurahnen, *jowál* (*jawál* bei den Je-nan), klar ausdrücken. Die Zugehörigkeit zu einer Totemgruppe geht vom Vater auf die Kinder über, und in sämtlichen Totemgruppen besteht ein Heiratsverbot.

Verwandtschaftsbezeichnungen der N'gowugar sind: Vater *nab*¹⁾, Mutter *nam*, jüngerer Bruder *nangán*, älterer Bruder *nan*, jüngere oder ältere Schwester *bámi*. Mit den Namen für Bruder hängt auch *nánkan*, Freund, zusammen, während man für Feind den Ausdruck *bónuŋgan bogodáde* (malaiisch: *sobat tidak baik*, „nicht guter Gefährte“) gebraucht.

Die allgemeine Bezeichnung für Mensch ist *igelbébe* oder *igelwéwe*, die für Mann *jéken* oder seltener *mánu* (?) und die für Frau *nári*. Außer den allgemeinen Bezeichnungen für Säugling (*ngáŋgoni*) und Kind (*djánbá*) konnte ich nur folgende Bezeichnungen der Altersklassen ermitteln:

¹⁾ Allgemein und Anrede.

N'gowugar:		Marind-anim:	
männlich:	weiblich:	männlich:	weiblich:
<i>máronāṅga</i> , <i>nāṅgāi</i>	<i>jemémga</i>	<i>patúr</i>	<i>kivasúm</i>
<i>damánāṅgāi</i> ?	<i>jemémga</i> <i>jemámbul</i>	<i>aróí-patúr</i> <i>wokravid</i> <i>ewatí</i>	<i>kivasúm</i> <i>wahukú</i> <i>kivasúm-iwág</i>
<i>náṅka</i> , <i>nāṅkái</i> <i>ndáрге</i>	?	<i>amnáṅgib</i>	<i>sav</i>
<i>mbúri</i> , <i>mbána</i>	<i>sáror</i> <i>rósibá</i>	<i>mes-meakim</i>	<i>mes-iwág</i>

In Beriman ist *mbána* nicht nur die Bezeichnung für weißhaarige Männer, sondern auch für Zauberer, die in Goko als *bóaroa* bezeichnet werden.

Die Zauberer entsprechen den *temenáli* der Je-nan und den *jemesáv-anim* der Marind-anim. Auch den N'gowugar ist der Zauberspatel bekannt, der eine Schlange darstellt und in Goko *pátère* und in Beriman *bánti* genannt wird. Auch die Zauberkokosnuß wird von den N'gowugar benutzt. Schlangenamulette wie bei den Je-nan sind ebenfalls in Gebrauch.

Krankheiten werden nach dem Glauben der N'gowugar von den Zauberern oder den Dämonen (*jowál*) verursacht. Der Zauberer kann den Kranken (*kwe*) auf die bei Marind-anim und Je-nan übliche Weise heilen.

Für Tote (*kwoǵx*) wird das dem *jamú* der Marind-anim gleichende Fest *gurnái-side* (Goko) gefeiert, nachdem das Totentabu (*ndrándra*, Marind: *sar*, Je: *wal*) aufgehoben ist. Als Ausdruck für das malaiische *pomali* oder das Marind-Wort *dur* ist in Beriman auch *n'góu* üblich. Dem Marind-Worte *wi*, das das Lebende in einem Menschen oder Totengeist bezeichnet, entspricht *benpení*, das wieder dem bei den Je-nan üblichen *nāṅgēnāṅge* entspricht.

Im Gebiete der N'gowugar fehlt eigentlicher Wald bis auf den Bambuswald Kaolai nahe bei Goko. Auf seiner Reise sah Dr. Kalthofen von Kaolai an nur Eukalyptus- und Grassteppe (*rikáve*) und traf erst im Gebiete der Kanum-irebe kurz vor Tomer wieder Wald an. Nur an den im Oktober 1927 sehr ausgetrockneten Bächen fand er einige Bäume (*mbá*).

Sagopalmen (*mbi*) und Kokospalmen (*kopári*) sind für die Ernährung der N'gowugar nicht ausschlaggebend. Nur in Tjeritja traf Kalthofen größere Palmenbestände. Die Ernährung der N'gowugar beruht dagegen auf dem Anbau von Yams. Bei den Dörfern (*káron*, *ḡarám*) und Gartenplätzen (*bāgə*, *bək*) finden sich ausgedehnte Pflanzungen (*ndáo*) mit dauerhaften Zäunen. Der Anbau von Yams geschieht hier in der Regenzeit. Von einer Ernte bis zur anderen bewahrt man die Yamswurzeln in gut gedeckten Häusern auf, die den *mongo-vivi* der Keraki¹⁾ gleichen und im Gebiet der „Konessa-anim“ eine Art Veranda zum Bewohnen aufweisen. Bei Tjeritja fand Kalthofen derartige Schuppen nicht. Vielmehr wurden die Yamsknollen hier ohne Schutzdach zu etwa 3 m hohen Pyramiden aufgestapelt, die nur mit Kokospalmblattstielen bedeckt wurden.

Die eigentlichen Wohnhäuser (*mən*) der N'gowugar sind einfache Gebäude aus vier Pfosten mit einem Satteldach, das mit der papierartigen Melaleuca-Rinde (*ḡāin*), selten auch mit Atap (*miwátru*) gedeckt ist. Die Form gleicht der der *gua-mongo* der Keraki. Daneben kommt auch die bei den Je-nan und Kanum-irebe noch ziemlich häufige Form eines Windschirms wie das *pwarapwara-mongo* der Keraki vor. Rings um diese Häuser oder um eine Häusergruppe liegen die Yamspflanzungen. In Tjeritja fand Kalthofen elf Häuser rund um einen mit Kokospalmen bepflanzten Platz

¹⁾ Williams, Trans-Fly S. 13f.

stehen, in dessen Mitte ein größeres Haus stand. Darin hing eine große Anzahl „sagoblanketten“ vom Giebel herab. Jünglingshäuser (*wúti*) kommen bei den N'gowugar vor, doch erfuhr ich nichts über ihre Gestalt. In Keriu fand Kalthofen einzelne Häuser auf etwa 1½ m hohen Pfählen mit Wänden und Dächern aus Melaleuca-Rinde rund um einen freien Platz und fühlte sich etwas an die Modellhäuser der Je-nan in Bupul erinnert. Für die Schweine (*gúba*) sah er meistens sehr enge Ställe gebaut, während sie in Tjeritja frei umherliefen.

Sago und Kokosnüsse werden bei den „Konessa-anim“ nur bei Festen genossen. Verhältnismäßig häufig werden dagegen Bananen (*wángu*) und Taro angebaut. Als Genußmittel sind Betelnüsse (*oruwá*) mit Kalk (*tumáne*), Piper methysticum (*koriár*) und Tabak (*sógoba*) bekannt. Zum Tabakrauchen (*sógoba sámdo* = „Tabak essen“) benutzt man Pfeifen aus Bambus, die man in Goko *tibi* nennt und auf die man seitlich auf ein kleines Loch eine Blattsäule mit Tabak setzt. Man läßt entweder die mit kaltem Rauch gefüllte Pfeife herumgehen, nachdem ein Mann sie vollgesogen hat, oder er saugt den Rauch aus einem einfachen, an beiden Seiten offenen Bambusrohr und bläst ihn dann in eine aus Sagopalmrinde (Marind: *soté*) gefertigte Schützenmanschette, die man an den Enden mit beiden flachen Händen schließt. Aus ihr saugen dann erst die einzelnen Mitraucher den erkalteten Rauch. Diese Art des Rauchens und die eigentliche Pfeife ist den Je-nan und Marind-anim unbekannt. Die Pfeifen erinnern an die der Kanum-irebe und bestehen aus zwei zusammenhängenden Bambusgliedern, zwischen denen der Knoten durchstoßen ist. Auch an einem Ende ist der Knoten geöffnet, während sich nahe dem andern geschlossenen Endknoten das Seitenloch für die Tabaksäule befindet. Wie bei den Kanum-irebe ist auf der Seite dieses Loches auf dem Mittelknoten außen ein Stück der Außenfläche abgeschabt, jedoch nicht so genau wie bei den Kanum-irebe, bei denen diese Stelle Rhombenform hat. Die Pfeifen werden aus grünem Bambus geschnitten und erhalten noch vor dem Gelbwerden ein Ritzmuster (Abb. 40).

Die Waffen der N'gowugar sind Speere (*jeósa*), die hauptsächlich zur Schweinejagd benutzt werden, Keulen (*katér*) mit diskusförmigen Steinknäufen eigener Arbeit, Bogen (*bow*) und Pfeile (*swábír*) mit Bambusspitzen oder aus den Je-nan-Dörfern, gelegentlich auch mit Hartholzsitzen. Die Speerschleuder war meinen Gewährsleuten unbekannt.

Die alten Beile (*jimbásam*) mit Steinklingen (*bági*) sind außer Gebrauch gekommen. Stattdessen werden eingeführte Eisenbeile (ebenfalls *jimbásam*) und an Stelle der alten Bambusmesser Eisenmesser (*naíbka* = engl. *knife*) benutzt.

Ziemlich weit verbreitet sind auch von den Fremden eingeführte Hosen (*márengar*) und die wohl nach der für die Fremden gebrauchten Bezeichnung *Markai marjáisi* genannten Glasperlen, unter denen wie bei den Je-nan und Mani-kor hellblaue als die wertvollsten gelten, weil sie aus den Anfängen der Paradiesvogeljagdzeit stammen und heute nicht mehr erhältlich sind, also eine Art von altem seltenem Besitz bilden.

Die Tracht der N'gowugar gleicht der der Je-nan. Männer tragen die Melo-Muschel oder ein Stück Kokosnußschale als Penisbedeckung, den bei den Je-nan üblichen Schmuck und einen Schweifgürtel (*sájir*), der aber nicht nur hinten, sondern auch an beiden Seiten ein Binsbüschel hat. Aus Goko erhielt ich auch einen Schweifgürtel aus einem schwarz-gelb geflochtenen Band in der Art der *nawá*-Bänder der Marind-Frauen mit einer Öse an einem Ende, von dem hinten 47 gedrehte Schnüre aus der Faser von jungen Sagopalmlättern mit ungedrehten Enden herabhängen (Abb. 7). Aus Rotan geflochtene Halsringe wie die Je-nan und Wiram

tragen nur einige Goko-Männer, aber nicht ihre Frauen, und sonst sollen sie bei den N'gowugar kaum getragen werden. Als Armringe (*tádju*) trugen die N'gowugar, die ich sah, schmale Armringe aus Rohrstreifen im Zopfgeflecht und ein Knabe einen Armring aus einem in sich zusammengeklebten Streifen der Haut von *Varanus indicus*. Künstliche Haarverlängerungen tragen viele Männer, die Frauen aber niemals. Eine dem *wárdžu* der Je-nan entsprechende geflochtene Kappe (*jébi*) mit daranhängenden künstlichen Haarverlängerungen wird von den Männern nach Angabe der N'gowugar bei Festen getragen. Die Frauen kleiden sich wie die der Je-nan in einen aus zwei schmalen Stücken bestehenden Doppelschurz (*dáteru*) aus der braunen Faser des jungen Sagopalmlattes an einer gedrehten Doppelschnur (Abb. 8). Bei Festen legen sie darüber einen zweiten Schurz in gleicher Form aus der helleren und feineren Faserart *kwára* an, der durch grauen Lehm (*jíbr*) ikatartig gefärbt wird. Die Trauertracht soll



Abb. 7. Schweifgürtel für Männer, N'gowugar.



Abb. 8. Frauenschurz der N'gowugar.

der der Je-nan ähnlich, aber nicht völlig gleich und auch weniger sorgfältig gearbeitet sein.

Auf dem Waŋgu und den Torassi und den Nebenflüssen benutzen die N'gowugar Einbäume (*jáun*), die sich etwas von denen der Je-nan und Marind-anim unterscheiden, vor allem dadurch, daß ihr Vordersteven am Oberrande in stumpf empor springendem Winkel gegen die Bootsmitte abgesetzt ist und vorne eine knopfartige Schnitzverzierung aufweist. Der Bootsrand ist mit einfachen weiß ausgemalten Zickzacklinien beschnitzt, und das Heck endet in einer flachen Platte, die seitlich ein Loch zum Anbinden des Einbaums hat (Abb. 43).

Die „Kurkari-anim“.

„*Kurkári-anim*“ ist eine Bezeichnung der Marind-anim, der bei den Kanum-irebe „*Kurkári-irebe*“ entspricht, für einen Stamm, der das kleine Dorf *Túer* nördlich von Kondo-mirav bewohnt. Tuer liegt 4—5 Stunden Fußmarsch nördlich von Kondo-mirav und ebenso weit südlich von *Páter*, die sich von denen der Kanum-irebe in keiner Weise unterscheiden. Páter gehört bereits den Kanum-irebe, die dort aber nicht mehr ständig wohnen. Über das menschenleere Páter führt jedoch der Weg durch den Sumpf in die Kanum-Dörfer Semandir, Jaŋgandur und Konóbekatero. Ebenso

besteht mit den Kanum-Dörfern westlich von Kondo-mirav Verbindung über dies Dorf. Nach Osten und Nordosten zu pflegen die Kurkari-anim von Tuer keinen Verkehr mehr.

Die Heimat der Kurkari-anim liegt jedoch im Nordosten am oberen Torassi, und zwar an seinem westlichen Ufer nördlich von der Einmündung des Tari oder am Tari selbst. Williams gibt für das Gebiet nördlich vom Tari *Kuarakari* an, was dem *Koerkari* der Karte der Niederländischen Militärexpedition entspricht. Williams¹⁾ zählte hier 1926 nur 44 Personen, während Flint hier 1916 466 Menschen angetroffen hatte, von denen aber ein Teil Besucher aus dem Westen gewesen zu sein scheinen. Den gewaltigen Unterschied in der Bevölkerungszahl erklärt wohl auch die Grippe, die 1918/19 auch am Torassi wütete. Außerdem scheinen die Tuer-Leute selbst öfter ihre Nachbarn im Westen bei Festen aufgesucht zu haben, wie denn z. B. Williams 1930 am mittleren Torassi keinen Menschen antraf, weil alles zu einem Fest bei den Marind-anim gezogen war (vielleicht aber auch zu den Kanum-irebe).

Kanum-irebe aus Jaŋgandur und Semandir und Kondo-anim erzählten mir, die Kurkari-anim seien vor der großen Grippeepidemie noch nicht in Tuer ansässig gewesen, sondern damals sei Tuer ein Rastplatz der Semandir-Leute für den Weg nach Kondo-mirav gewesen. Erst geraume Zeit nach der Seuche zogen die Kurkari-anim nach Tuer, das ihnen die Semandir-Leute überließen, da auch bei ihnen wie bei allen anderen Kanum-irebe die Volkszahl stark abgenommen hatte und z. B. Pater menschenleer geworden war. Eine Zeitlang sollen die Kurkari-anim auch in Pater gegessen haben, wurden dann aber von den Kanum-irebe aus Semandir auf Tuer beschränkt. Alles ging auf friedliche Weise vor sich. Auch diese Auswanderung hilft die Verringerung der Volkszahl in Kuarakari von 466 auf 44 erklären²⁾. 1916 hörte P. Vertenten³⁾ in Kondo-mirav, daß mit den damals noch jenseits von großen Sümpfen wohnenden „Kukari-anim“ schon Freundschaft bestand.

Die N'gowugar, die das Gebiet vom oberen Torassi bis zum Waŋgu bewohnen, konnten mir nichts über die Kurkari-anim sagen, sondern erwähnten als ihre Nachbarn stets nur die Kanum-irebe. Es ist möglich, daß sie die Kurkari-anim zu diesen rechnen, vielleicht aber auch zu sich selbst, oder daß sie sie unter einem anderen Namen kennen. Die Je-nan in Erambu und Komadeau kannten dagegen wenigstens die Bezeichnung Kurkari-anim, die sie offenbar von den Marind-anim gehört hatten. Die von Riley⁴⁾ erwähnten Peremka-, Wandatokwe- und Tokwasi-Leute westlich vom Torassi scheinen eher N'gowugar als Kurkari zu sein.

Von den Marind-anim wird der Name Kurkari-anim mit *kukari* oder *kokari*, *Cycas Rumphii* (malaiisch: *dauŋ paku*) in Verbindung gebracht. Der *Cycas*-Baum gilt den Marind-anim und den Je-nan als giftig und als Pflanze der Zauberer⁵⁾. Dementsprechend gelten die Kurkari-anim als

¹⁾ Trans-Fly S. 47f.

²⁾ Für 1937 erwähnt van Baal (S. 404 Anm. 2) Tapir, Patér und Jeroo als Dörfer der Kurkarri-anim, die von Marind-anim und Je-nan isoliert und in alter Volkskraft leben.

³⁾ Koppensnellers S. 130.

⁴⁾ Anthropos XXI, S. 174.

⁵⁾ Von den zugewanderten Indonesiern, die sich sonst leicht von den Marind-anim im Glauben an giftige Tiere und Pflanzen beeinflussen lassen und sogar eine Tiliqua (mal. *ular kaki ampat* oder *panana*) für giftig halten, die von den Marind-anim als harmlos angesehen wird, wird dieser Glaube nicht geteilt. Vielmehr berichteten mir Ambonesen, aus „*dauŋ paku*“ lasse sich ein Gericht „wie Spargel“ herstellen. Entsprechend vermerkt Leunis (S. 1068), daß auf Sumatra junge Blätter von *Cycas circinalis* „wie Spargel“ gegessen werden. Wichtiger sind in Australien die Früchte von *Cycas media* und *C. circinalis*, die roh genossen heftigen Brechreiz

gefährliche Todeszauberer (*kambará-anim*), weniger aber die Bewohner von Tuer als die Kurkari-anim in ihrem alten Gebiet. Sie spielen als Zauberer auch eine Rolle in der Marind-Mythe von Aramemb und Jawi¹⁾. Nach Aussagen der Kanum-irebe soll es im alten Kurkari-Gebiet aber überhaupt keine Einwohner mehr geben. Kumbe-anim vermuteten auch, daß *Cycas Rhumphii* eine Rolle im Imo-Kult spiele (offenbar eine Verwechslung mit der Fächerpalme), und daß deshalb bei den Kurkari-anim der Imo bekannt sei. Das ist ganz offensichtlich ein Fehlschluß. Vielmehr nehmen die Kurkari-anim zusammen mit den Mani-kor und wohl auch manchen Kanum-irebe an den Festen der Kondo-anim statt, die den Imo nicht kennen, dafür aber z. B. die Schlußzeremonien des Sosom-Kultes begehen. Auch der Majo kann den Kurkari-anim eher bekannt sein als der Imo.

Im Dezember 1933 traf A. Balk in Kondo-mirav bei einem Tanzfest eine Gruppe von Tuer-Leuten, die sich mit einigen Mani-kor am *ngátsi*-Tanz der Marind-anim beteiligten. Abgesehen von ihrer geringeren Körpergröße, die der der Kanum-irebe und Mani-kor glich, unterschieden sich die Männer in nichts von den Marind-anim. Die Frauen aus Tuer trugen wie die aus Mani lange Faserröcke aus einem schmalen Vorder- und einem breiten Hinterstück. Das Tanzschmuckgehänge der Mani-Frauen besaßen sie jedoch nicht.

Die Mani-kor.

An der Mündung des *Torássi* liegt etwas landeinwärts in geringer Entfernung vom Westufer des Flusses das Dorf *Máni*, das von den *Máni-kor*²⁾ bewohnt wird. Von den Kanum-irebe werden sie *Máni-irebe* und von den Marind-anim *Torássi-anim* genannt. Gelegentlich werden sie von den Marind-anim auch mit anderen Stämmen im Osten, besonders den Gambadi zusammen als *Burik-anim* bezeichnet, was etwa die Bedeutung „Einwohner unserer alten Heimat“ besitzt. Wenn auf der Karte der niederländischen Militärexpedition als Stammesname an der Torassimündung *Jawiem-anim* angegeben ist, so bezieht sich das nicht auf die Mani-kor, sondern auf die südlichsten Gruppen der Gambadi an der Mündung des Morehead-Flusses, dessen eigentlicher Name *Yawim* (nach Beaver *Baiamkad*) ist.

Mani liegt fast auf der Grenze von Niederländisch-Neuguinea und Papua, aber doch schon auf britischem Gebiet. Deshalb werden die Mani-kor von den Marind-anim neuerdings auch oft *Íngeris-anim*, Engländer, genannt. Mani ist auch an der Küste das erste Dorf im Osten von Merauke, in dem Pidjin-Englisch an Stelle von Malaiisch als Verkehrssprache dient. Die meisten Mani-kor verstehen jedoch auch das Marind-meen oder das Kanum-kigi.

verursachen (Leichhardt S. 328), aber nach langem Trocknen und Wässern ein genießbares Mehl liefern (Eylmann S. 289 und 297; Maiden S. 21; Thomson S. 730; Lumholz S. 208). Ebenso bereiten die Wedda (Sarasin III, S. 403), die Einwohner von Guam (Safford S. 253), die Tonganer und Fidjier (Seemann S. 288f.), die Komoren-Leute (Stuhlmann S. 101), die Vorderinder (Drury, S. 171f.; Watt, II, S. 675f.: Notnahrung) und die Japaner (Leunis S. 1068: Notnahrung) Mehl aus *Cycas*früchten (Angaben größtenteils nach dem Zettelkatalog Eduard Hahn). Marind-anim und Indonesier haben also beide mit ihrem Glauben an die Gefährlichkeit und Genießbarkeit der *Cycas* recht.

¹⁾ Wirz, Marind-anim I, 2, S. 67ff.

²⁾ Die Endung *-kor* oder *-kar* dient auch den Gambadi und Semariji zur Bezeichnung von Volksgruppen, z. B. Tonda-kor, Parem-kar (Williams, Trans-Fly, S. 32). Auch im Namen N'gowugar (N'gowu-kar) ist sie wahrscheinlich vorhanden.

Nach Angaben der Kanum-irebe gehören außer Mani noch zwei weitere Dörfer, von denen das erste einen halben Tagemarsch entfernt ist und Parbin heißt, zu den Mani-kor. Diese beiden Dörfer sollen jenseits des Torassi in einiger Entfernung von der Küste liegen. Hinter Parbin liegt ein Platz (Garten?) namens Tjaguat. Das erste Dorf soll nach Angabe eines makassarischen Paradiesvogeljägers Tekar statt Parbin heißen. Es ist aber möglich, daß ihm eine Verwechslung mit dem von Williams Jeikar und von Wirz Baikar genannten Dorfe widerfahren ist, das bereits zu den Gambadi gehört. Die übrigen Dörfer im Norden und Nordosten von Mani, die Wirz Rohr, Wontermai (milit. Exp.: Wonter Mai) und Bapir (Williams: Babiri) nennt, gehören ebenfalls zu den Gambadi, aber zu einer abweichenden Gruppe (Toro oder Torou). Die von Williams gebrauchte Bezeichnung Bolotana 'Uwai für die Bewohner des Gebietes nördlich von Mani hörte ich niemals. Mit diesen Stämmen und den noch weiter nördlich wohnenden Kurkari, N'gowugar und Semariji besteht ebensowenig ein Verkehr wie mit der Menge der Gambadi. Nach Osten hin werden von Mani nur die beiden erwähnten Dörfer mit gleicher Sprache aufgesucht.

Nach Westen unterhalten die Mani-kor jedoch ausgedehnte Handelsbeziehungen. Jährlich unternehmen die Mani-kor eine Handelsreise zu Fuß über Kondo-mirav, Tomarau, Tomer, Ongaia, Meliu, Kadmab, Kumsara, Nasem (Sarira, Kalwar, Kambapi), Sepadim, Borem und Jobarik nach Buti. Gelegentlich werden dabei auch Abstecher nach Tuer, der Kurkarisiedlung bei Kondo-mirav, gemacht. Sonst werden aber nur Dörfer der Marind-anim (Kondo-mirav und die Dörfer von Kadmab bis Buti) und der Kanum-irebe (Tomarau bis Meliu) besucht. Nach Merauke hinein trauen die Mani-kor sich nicht. Da die Wege in der Regenzeit unpassierbar werden können, halten die Mani-kor daran fest, daß sie spätestens Anfang Oktober die Rückreise beginnen. Gewöhnlich bleiben zur Reisezeit nur zwei oder drei Leute in Mani, während die übrigen sämtlich unterwegs sind.

Auf diesen Handelsreisen verschaffen sich die Mani-kor im Tausch Betelnüsse, Tabak und Tanztrommeln und seit langer Zeit auch durch Vermittlung von Buti und Jobarik europäische und ostasiatische Waren wie Messer, Beile, Glasperlen, von denen große blaue bevorzugt werden, Ohr- und Armringe aus schwarzem oder rotem Hartgummi und Kleidungsstücke. So sah ich bei acht Mani-kor, die Ende September 1933 nach Buti gekommen waren, in Jobarik lange und kurze Hosen und Tücher der von den Malaien *kain djerman* genannten Art. Außerdem nahmen diese Leute Bananen einer Art, die angeblich nur zwischen Buti und Kondo-mirav gedeiht, und eine junge Katze mit, die die erste in Mani war und von ihnen wie von den Marind-anim *pus* (holländisch *poes*) genannt wurde. Für den Rückweg hatten sie sich außerdem mit Betelkalk und ein Paar Pfeilen mit Bambusspitzen und mit Je-nan-Pfeilen in Jobarik versehen. Derartige Pfeile besaßen sie jedoch auch in Mani und wollten die neuen Pfeile nur unterwegs zur Jagd benutzen. Der Hauptgrund dafür, daß die Mani-kor nicht nach Norden und Osten reisen, ist, daß die Gebiete dort zu menschenleer und zu wenig für den Handel geeignet sind.

Die Gegenstände, die von den Mani-kor zum Tauschhandel hergestellt werden, sind diagonal geflochtene Matten (*mbáko*, Abb. 9) aus Kokosfiederblättern oder Alang-alang, die an der einen Schmalseite breiter sind als an der anderen und an den Ecken in zopfartige Geflechte auslaufen. Noch begehrter sind von den Marind-anim und den Kanum-irebe die von den Mani-kor angefertigten Tragtaschen (*géró*, Abb. 10 und 33) aus Alang-alang oder Binsen. Diese Taschen unterscheiden sich völlig von den *wad* der Marind-anim und gleichen in ihrer Technik den Tragtaschen der Je-nan und Kanum-

irebe, am meisten aber denen der Keraki und Gambadi. So sind die von Williams¹⁾ abgebildeten *ahu-yumba* der Keraki von den *géró* der Mani-kor nicht zu unterscheiden. Charakteristisch für die *géró* ist, daß der Boden die Geflechtmittel bildet und daß dann spiralig weitergeflochten wird, so daß am Rande schließlich eine Stufe übrig bleibt und der Unterrand des oben herumlaufenden Randmusters dabei auf den Oberrand des Musterbeginns trifft. Dasselbe ist bei den Tragtaschen der Je-nan der Fall. Die Muster der *géró* bestehen nur selten aus andersfarbigen einfachen Schrägstreifen, stets aber aus lose aufgestickten Zacken aus brauner, rotbrauner, schwarzer oder weißer Faser.

Zum Befestigen der Tragschnur, die der Käufer sich selbst verfertigen muß, bringen die Mani-kor am Rande der Taschen Gruppen von Ösen aus grauer gedrehter Schnur an. Für den Transport knoten sie an die unteren Ecken der Taschen je eine Schnur, deren Enden durch einen Grasstreifen miteinander verbunden werden. So erhält man



Abb. 9. Matte der Mani-kor.



Abb. 10. Tragtasche der Mani-kor.

eine Handhabe zum Anbinden von Bündeln ganzer Taschen an die Traglast. Dem Käufer bleibt es überlassen, ob er die beiden Schnurenden später als Zierat hängen läßt oder sie ganz entfernt. Das Flechten und Tragen der Handelslast ist Frauenarbeit, der Handel selbst aber Männerarbeit, doch tragen die Männer gelegentlich auch einen Teil der Last.

Außer den Tragtaschen für den Handel flechten die Mani-Frauen für den eigenen Bedarf auch grobe Provianttaschen, die ebenfalls *géró* heißen, aus Kokospalmblattfiedern (Abb. 36). Dazu wird zunächst ein Streifen einer Blattrippe mit den anhängenden Fiederblättern so gebogen, daß ein Doppelkreis entsteht, den man dann zu einer länglichen Form biegt. Nun werden die Fiedern zunächst locker und weiter nach unten zu enger ineinander geflochten, so daß die Fiederenden am Taschenboden ineinandergesteckt werden müssen. Zur Versteifung der Tasche dient ein in der Längsrichtung hindurchgestecktes Stöckchen und zum Tragen ein einfacher Grasstreifen. Derartige Körbe sind nur für die Frauen bestimmt. Schließlich werden auch Armbänder aus schmalen Faserstreifen ohne Muster diagonal geflochten. Frauen tragen diese Armbänder 2—4 cm breit, Männer aber stets noch breiter oder nur $\frac{1}{2}$ —1 cm breit. Für Männer gibt es auch

¹⁾ Trans-Fly Taf. XVII.

schmale Armringe aus Rotanfasern in Zopfgeflecht. Ohne Unterschied werden alle Armbänder *tätawábi* genannt. Sie gehören so sehr zur Ausrüstung eines Mani-kor, daß mir in Jobarik keiner von ihnen beide Armringe verkaufen wollte, denn bei der Rückkehr nach Mani wollten sie wenigstens in einen Oberarmring frische Crotonblätter stecken können.

Die Mani-kor (5 Männer und 3 Frauen), die ich in Jobarik traf, waren kleiner als die Marind-anim und ziemlich dunkelhäutig. Sie hatten sämtlich die Ohrläppchen durchbohrt und ausgeweitet. Die Frauen trugen darin etwa 5 cm lange Ohrpflocke oder Faserbüschel und die Männer Kasuarfederkielohrringe. Die Nasenscheidewand hatten nur die Männer durchbohrt, von denen einer ein kurzes Bambusstück darin trug. In den Nasenflügeln hatten nur zwei Männer große und die drei Frauen kleine Löcher. Ziernarben hatte keiner der Mani-kor.

Die Männer trugen nicht die Haarverlängerungen der Marind-anim, sondern hatten abweichend die einzelnen echten Haarzöpfe mit einer hellen Faser umwickelt. Im übrigen trugen sie wie die Marind-anim einen Binsengürtel mit schweifartigem Gehänge (*tsámi*), die Penismuschel, mit Coix besetzte Kreuzbänder über die Brust und zu den geflochtenen Armringen auch Armringe aus Eberhoden. Zwei von ihnen trugen geflochtene Bänder in der Art der Trauerbänder der Marind-anim auf der Brust, doch waren diese mit Coix besetzt.

Die Frauen tragen einen Bastfaserrock, der aus einem schmalen Vorderstück und einem breiten Hinterstück besteht, so daß die vordere Außenseite der Schenkel unbedeckt bleibt. Diese Röcke reichen etwas über die Knie herab und sind gewöhnlich einfarbig. Nur bei einer jüngeren Frau sah ich die Fasern ikatartig schwarz und rot in Abschnitten außer der gelblichen Naturfarbe gefärbt. Als Schmuck wiesen die Frauen nur Brustgehänge aus Nautiluschale in Marind-Art und ihre Armringe auf. In Kondo-mirav traf der Kontrolleur Balk Frauen aus Mani, die zu einem Tanzfest gekommen waren und auf Brust und Rücken je zwei quadratische Stücke untereinander hängen hatten, die aus einer Art Stoff zu bestehen schienen (Abb. 17). Keine der Frauen verstand sich dazu, diesen Schmuck herzugeben. Beim *ngátsi*-Tanz, den die Kondo-anim veranstalteten, tanzten die Mani-kor in der üblichen Weise mit, doch marschierten ihre Frauen in der Mitte mit und sangen, was bei den Marind-anim sonst verpönt ist. Der eigentliche Tanz der Mani-kor ist jedoch nicht der *ngátsi*, sondern sie haben bewegtere Tänze mit anderen Melodien und Texten, die gelegentlich auch von den Buti-anim schon nachgeahmt werden und immer mehr Anklang finden.

Obwohl das Gebiet zwischen Kondo-mirav und Mani sehr sumpfig ist und man für die etwa 40 km weite Strecke drei Tagemärsche nötig hat, besteht zwischen beiden Dörfern eine besonders enge Freundschaft. So sind die Mani-kor, ebenso aber auch die Kurkari aus Tuer bei jedem Fest in Kondo-mirav. Auch Heiraten zwischen den beiden Dörfern kommen vor. So ist der Kondo-anem *Bábo* mit einer „*íngeris-sav*“ verheiratet und spricht die Mani-Sprache. Auch einer der in Jobarik angetroffenen Mani-kor hatte eine Frau aus Kondo-mirav, die sich nach Mani-Art kleidete und die Gelegenheit benutzte, ihren nach Jobarik gezogenen Bruder zu besuchen. Die Kanum-irebe kommen selbst nie nach Mani, sind aber mit den Mani-kor ebenfalls befreundet, und einige von ihnen sprechen auch die Mani-Sprache.

Der Ort Mani hat nach einer Mitteilung des Polizeikommandanten de Ronde nur 27 Einwohner, und die Gesamtzahl der Mani-kor in Mani,



Abb. 11

Die Stämme des Digul-Fly-Gebietes.



Abb. 12

Das Gebiet der N'gowugar
nach einer groben Skizze von
Dr. Kalthofen. Sept./Okt. 1927.



Abb. 13

Diwahib-Darsteller,
Ongaia, Kanum-irebe.



Abb. 14

Tracht der *ivage*,
Kanum-irebe.



Abb. 15

Volltrauertracht
der Kanum-Frauen.

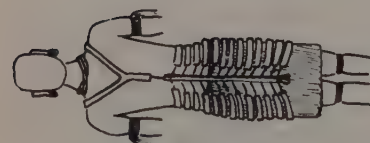


Abb. 16

Kleine Trauertracht
der Kanum-Frauen.



Abb. 17

Frauenfesttracht der Mani-kor.

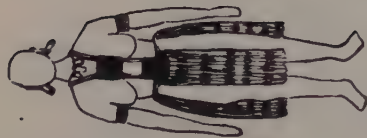


Abb. 18

Gürtel der Kanum-Jünglinge, Konobekatero.

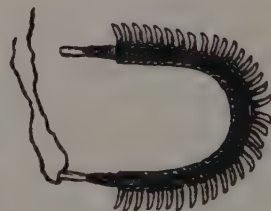


Abb. 19

Brustschmuck
der Kanum-irebe
mit Hundezähnen.



Abb. 20

Brustschmuck der
Kanum-irebe aus
Schweineschwänzen.



Abb. 21

Brustschmuck der
Kanum-irebe aus
Kasuarrippen.

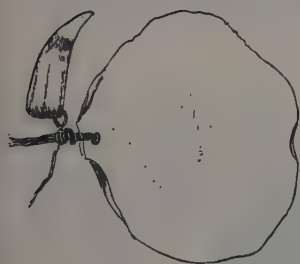


Abb. 23
Brustschmuck
ndoges, Tomer.



Abb. 24
Männerziergürtel mborar, Tomer.

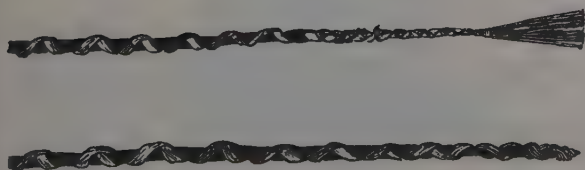


Abb. 22
Haarver-
längerungen
für Frauen,
Semandir.

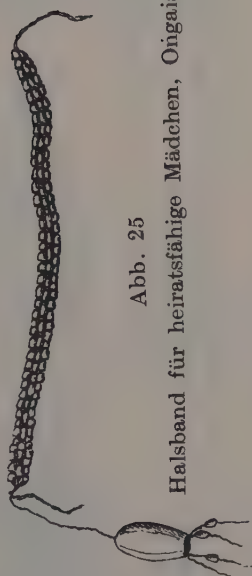


Abb. 25
Halsband für heiratsfähige Mädchen, Ongaiia.

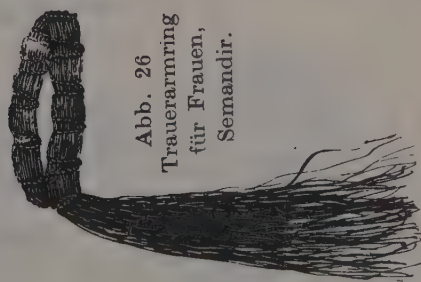


Abb. 26
Trauerarmring
für Frauen,
Semandir.

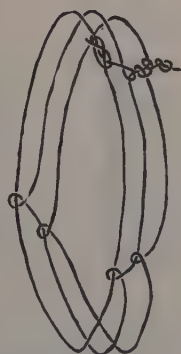


Abb. 27
Knieband für heiratsfähige
Mädchen, Semandir.

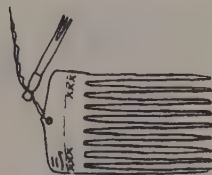


Abb. 28
Bambuskamm,
Tomer.



Abb. 30
Flechtweise eines Rotanarmringes.

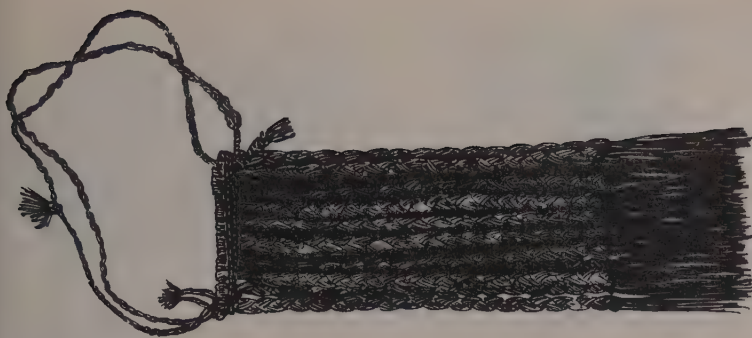


Abb. 29
Trauergehänge tšün
für Frauen, Semandir.

Schmuck der Kanum-irebe.



Abb. 31
Sagotragssäcke der
Kanum-irebe in Ongaia.



Abb. 32
Geflickter Sagotragssack
der Kanum-irebe
in Ongaia.



Abb. 33
Tragtasche aus
Jaüngandur,
Mani-Arbeit.

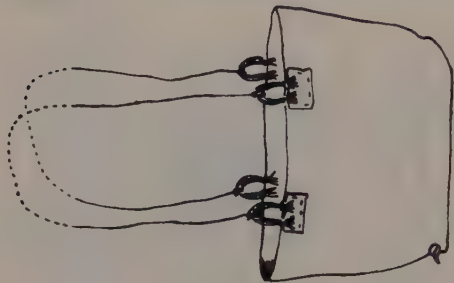


Abb. 34
Tragtasche aus Semandir,
Kanum-Arbeit.

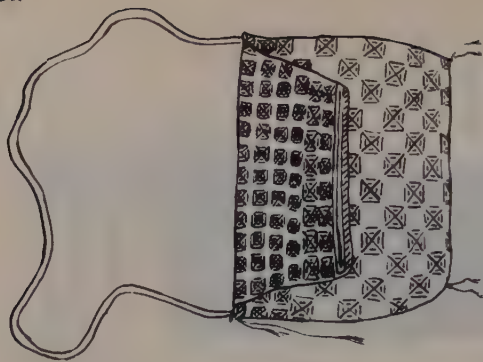


Abb. 35
Tragtasche der
Kanum-irebe in Meliu.

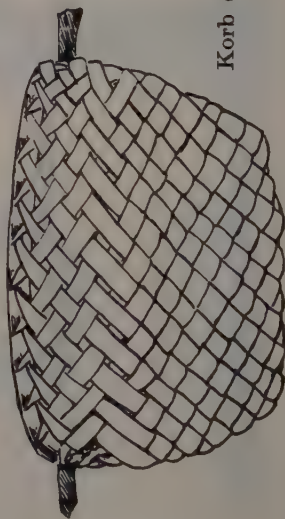


Abb. 36
Korb der Mani-kor aus Kokospalmblatt.

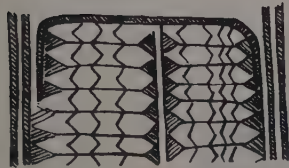
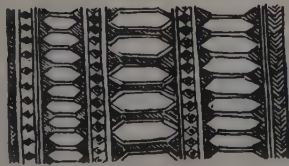


Abb. 37

Ritzmuster auf Tabakpfeifen der Kanum-irebe.

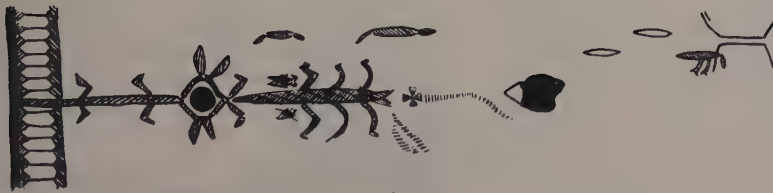


Abb. 40

Ritzmuster einer
Tabakpfeife der
N'gowugar aus Beriman.

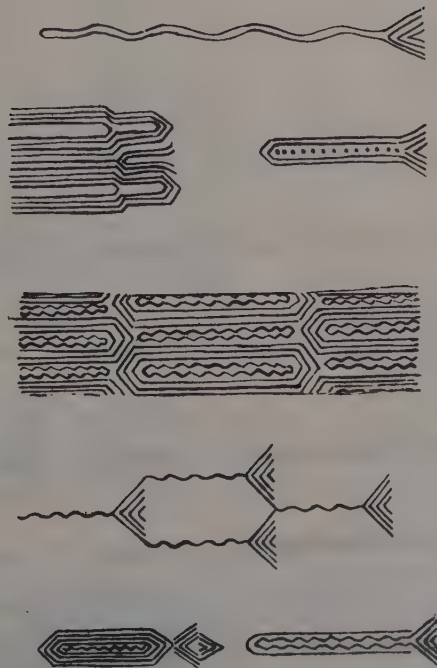


Abb. 39

Ritzmuster auf Pfeilen der Kanum-irebe.



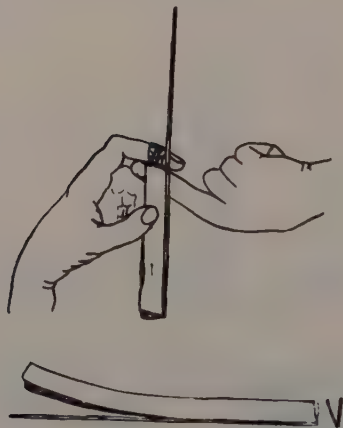
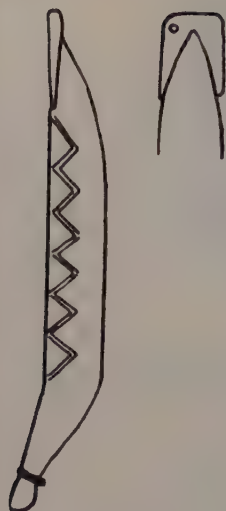
Abb. 38

Ritzmuster auf Tabakpfeifen der Kanum-irebe.



Abb. 41

Pfeile der Kanum-irebe:

1—3 *äriü*, 4 *sontamingu*, 5 *sepu*.Abb. 42
Schießen mit Alang-alang-Blattrippen,
Kanum-irebe.Abb. 43
Einbaum der N'gowugar in Beriman
(Modell als Kinderspielzeug).Abb. 44
Einbaum der Morauri.Abb. 45
Schweinetransport der Kanum-irebe.

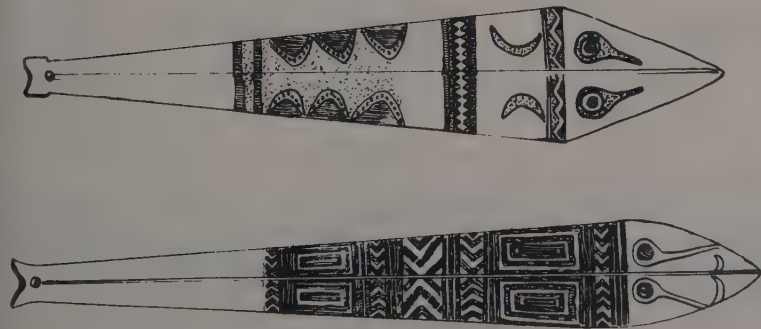


Abb. 46
Schwirrholzer des Ezam-Bundes
der Marind-anim in Muting
(oberer Bian).



Abb. 47
Palmkletterstrick der
Marind-anim in Wamal.

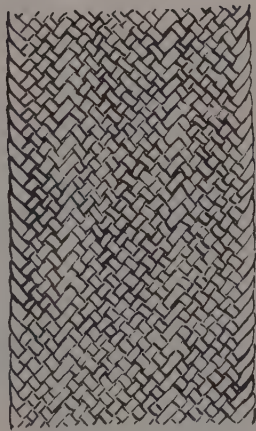


Abb. 48
Flechtart eines Tragbandes
der Kanum-irebe, Meliu.



Abb. 52
Eberhauer der Kanum-irebe
zum Gravieren, Ongaia.



Abb. 49
Kalkkalebasse
der Kanum-irebe.

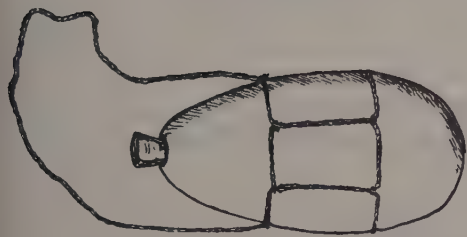
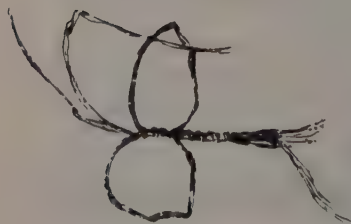
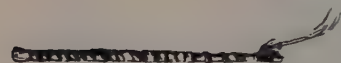
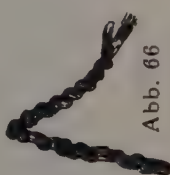
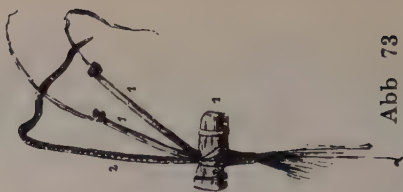


Abb. 50
Wasserkalebasse
der Kanum-Frauen.
Abb. 51
Kalkspatel
der Mani-kor.



Abb. 53
Zauberkokosnuß
der Kanum-irebe
(A = Spitze von oben,
B = von vorne).

Abb. 54
Kokos.Abb. 55
Kokos.Abb. 56
Kokos.Abb. 57
Schwein.Abb. 58
Schwein.Abb. 59
Banane.Abb. 60
Kokos.Abb. 61
Kokos.Abb. 62
Kokos.Abb. 63
Kasuar.
(1 Kasuar,
2 Storch).Abb. 65
Betel.Abb. 66
Storch.Abb. 67
Storch.Abb. 70
Känguruh.Abb. 71
Sago.Abb. 72
Sago.Abb. 73
Sago (1) und
Känguruh (2).

Parbin usw. dürfte kaum 50 übersteigen. Betelnüsse und Yamswurzeln fehlen in Mani völlig, und auch die Kokospalmen sind nicht zahlreich. Dagegen ist Taro vorhanden. Der Kalk zu den eingeführten Betelnüssen wird in Kalebassen in Marind-Form aufbewahrt. Die Spatel (Abb. 51) dazu haben ein ziemlich breites Blatt und am Oberende eine oder zwei rhombenförmige Verbreiterungen mit ein oder zwei Zapfen darüber. Betelspeichel wird sorgfältig mit Sand bedeckt wie bei den Marind-anim der Küstendörfer. Tabak, der bezeichnenderweise nicht wie bei den Stämmen bis zur Grenze einen Namen nach dem malaischen *tembakau* (Marind: *tamúku*) trägt, sondern nach dem englischen *tobacco sokubá* heißt, wird in trichterförmige Blatttüten gefüllt, die man auf Bambusrauchrohre (*ndimba*) setzt, und aus diesen geraucht, wie das auch bei den Kanum-irebe, den N'gowugar und den Stämmen östlich der Grenze üblich ist. Kawa (*kereár*) wird ebenfalls als Genußmittel häufig gebraucht.

Als Wasserbehälter dienen den Mani-kor ganze Kokosnußschalen mit einer einfachen Tragschnur.

Über die soziale Organisation und die Religion der Mani-kor konnte ich nicht viel erfahren. Sicher ist nur, daß sie den Marind-anim ähnlich in Totemgruppen (*sángara*) geteilt sind, die mit den Dämonennahmen (*mbéndó*) zusammenhängen. Einige Kanum-irebe, die selbst Majo-Leute waren, berichteten mir, daß der Majo auch bei den Mani-kor Anhänger habe und von ihnen *Mbámkor* genannt werde. Ob der Sosom-Kult, dessen Wanderfeste ja nach Angabe der Marind-anim am Torassi enden, auch in Mani Anhänger hat, ist nicht zu ermitteln gewesen. Da aber das Schwirrholtz noch weiter östlich bekannt ist, z. B. bei den Setavi, Gambadi, Keraki usw., und da Sosom-Feiern tatsächlich in Kondomirav abgehalten wurden (z. B. Anfang Oktober 1933) und die Mani-kor zu allen Festen dorthin kamen, ist ihnen wenigstens einiges über den Kult sicher bekannt.

Die Sprachen.

Die Sprachen der Kanum-irebe, N'gowugar, Morauri und Mani-kor gehören mit den Sprachen der Je-nan am oberen Maro und der benachbarten Stämme in Papua zu einer Gruppe, obwohl zwischen den einzelnen Sprachen immer noch recht große Unterschiede im einzelnen bestehen.

Die Sprache der Kanum-irebe, das *Kanum-kigi*, wird im Gebiete der Kanum-irebe ziemlich einheitlich gesprochen. Dialektunterschiede zwischen den Strand- und Binnenlandleuten bestehen kaum. Nur in ganz wenigen Fällen sind sie vorhanden, z. B.:

	Jaŋgandur:	Konobekatero:	Oŋgaia:
Sago	<i>kelkér</i>	<i>ŋeángo</i>	<i>kaká</i>
Yams	<i>tjumbán</i>	<i>tjumbál</i>	<i>sumbá</i>
Schildkröte	<i>tjerai</i>	<i>tžalóm</i>	
Einbaum	<i>bor</i>	<i>tóá</i>	

Im Kanum-kigi und der an sich recht unmelodischen Sprache der Je-nan fällt der weiche Klang der Frauenstimmen besonders auf.

Die Morauri-Sprache, das *Moráuri-kaidjáre*, scheint mit dem Kanum-kigi ursprünglich enger verwandt gewesen zu sein als heute, wo es durch den unausgesetzten Verkehr der Morauri mit den Marind-anim mit Wörtern aus dem Marind-meen übersättigt ist.

K und *g* sind einander in den Sprachen der Morauri und Kanum-irebe oft sehr nahe, ebenso *b* und *p*. Darauf, daß in vielen Morauri-Wörtern ein *v* (deutsches *w*) ohne den *u*-Klang des *w* wie im Marind-meen usw. vorkommt, z. B. *ivaga* statt *iwág*, machten mich die Morauri selbst aufmerksam.

Auch die Sprache der N'gowugar soll ziemlich einheitlich sein, obwohl es für sie keine allgemeine Bezeichnung gibt, sondern man je nach den Dörfern von *Góko-tógwe*, *Beriman-tógwe* usw. spricht. Die folgende Wörterliste stammt von Beriman-Leuten. Einzelne abweichende Goko-Worte, die mir von bei den Aufnahmen anwesenden Goko-Leuten hinzugefügt wurden, sind als solche besonders gekennzeichnet. Das *r* wird von den N'gowugar stets sehr scharf, das *a* mit *e*-Klang (von den Je-nan mit *i*-Klang) gesprochen.

Die Sprache der Mani-kor, das *Máni-ontáiyum*, ist mit den Sprachgruppen, die Williams Morehead-Bensbach-Gruppe und Ray Bangu- und Dungenwab-Gruppe nennen, nur entfernt verwandt. Wie die von Williams genannten Sprachen von Kuarakari und Bolotana 'Uwai ist die Mani-Sprache weder eine Gambadi- noch eine Semariji-Sprache. Dagegen bestehen einige Beziehungen zu den Sprachen der Kanum-irebe, N'gowugar und Je-nan und — wie in diesen Sprachen auch — entferntere zu den Sprachen des sog. Gabgab-Gebietes (Ingias, Aso und Jakajá). Die nachstehend angeführten Proben der Mani-Sprache stammen mit Ausnahme weniger Worte (Matte, Tragtasche, Oberarmring, Tabakpfeife) nicht von Mani-kor, sondern von Kanum-irebe aus Ongaia und Konobekatero, die der Mani-Sprache mächtig waren.

Die Sprache der Kurkari-anim war meinen Gewährsleuten unbekannt, da die Einwohner von Tuer sämtlich das Marind-meen im Verkehr mit Kondo-mirav (Ndamand) und zum Teil auch das Kanum-kigi beherrschen. Nach Williams gehört die Sprache des eigentlichen Kuarakari-Gebietes wie die von Bolotana 'Uwai zur Morehead-Bensbach-Gruppe, weicht aber doch ziemlich von deren übrigen Sprachen ab. Offenbar sind die Kuarakari-Leute und die von Bolotana 'Uwai auch sonst weder Gambadi noch Semariji. Vgl. die von Lambden gesammelten und von Williams veröffentlichten Proben in der Vergleichsliste.

Zum Vergleich sind der Wörterliste Proben aus folgenden Sprachen oder Orten hinzugefügt¹⁾:

Ad = Adiba, nördlich von Gogodára^{1,2}; *Ba* = Bangu, westlich vom Morehead, verwandt mit Parem-kar, Wandatokwe und Tokwasa, nicht zu verwechseln mit den beiden Bangu genannten Orten der Kanum-irebe¹; *BiMar* = Marind-anim am oberen Bian³; *BU* = Bolotana 'Uwai, westlich vom Torassibogen an der Grenze⁴; *Da* = Dabu, westlich vom Pahoturi^{1,2}; *Do* = Dorro, Binnenland zwischen Morehead und Wasi Kasa¹; *Dp* = Dapo, Mai Kasa und Strachan-Insel¹; *Du* = Dungenwab, Wasi Kasa¹; *Gb* = sog. Gabgab-Gebiet am Fly-Bogen, verwandt mit Dorf Y und Z, gesprochen in Ingias-Aso und Jakayá³; *Gk* = Goko, Dorf der N'gowugar am oberen Torassi³; *Gmb* = Gambadi, zwischen Torassi und Morehead⁴; *Go* = Gogodára am Nordufer des Fly-Delta^{1,2,5}; *Grb* = Goaribari, Insel im Fly-Delta¹; *Ja* = Jabga in Bibikém östlich der Prinzeß-Marianne-Straße³; *Jas* = Unterlauf des Digul³; *Je* = Je-nan am oberen Maro³; *JeGeu* = Je-nan nach Geurtjens⁶; *Kand* = Kändinam, Dorf der Südküste von Frederik-Hendrik-Eiland³; *Kb* = Kubitikar, Ostufer des oberen Torassi⁴; *Ker* = Keraki, Binnenland östlich vom More-

¹⁾ Die hinzugefügten Zahlen bedeuten: 1) veröffentlicht von Ray in Band III der Cambridge-Exp. und im Journ. Anthr. Inst. 53, S. 332ff. — 2) veröffentlicht von Riley im Anthropos XXX und XXXI — 3) aufgenommen vom Verfasser 1933/34 — 4) veröffentlicht von Williams, Papuans of the Trans-Fly S. 34ff. — 5) nach Wirz (Marind-anim und Gemeinde der Gogodára) — 6) nach Geurtjens, Marindinesch woordenboek.

head⁴; *Kl* = Klader, Dorf nahe Kap Valsch³; *Kn* = Kundarisa am Ostufer des mittleren Torassi³; *Ko* = Komolóm, Insel in der Prinzess-Marianne-Straße³; *Krw* = Kerewa auf Goaribari¹; *Ku* = Kuarakari westlich vom Torassi (vgl. Kurkari-anim)⁴; *Mal* = Malaiisch; *Mar* = Marind-anim^{3.5.6}; *Mu* = Murraysee östlich vom Fly-Bogen¹; *Ne* = Nenum in der Sanana-Gruppe¹; *No* = Noraia, wie Nenum¹; *Pa* = Parb, westlich vom Wasi Kasa, Strachan-Insel^{1.2}; *Pk* = Parem-kar (Riley: Peremka), westlich vom Morehead²; *Pt* = Potoia zwischen Morehead und Wasi Kasa¹; *Pu* = Puéragá im östlichen Sumpfbereich von Frederik-Hendrik-Eiland³; *SaMar* = Marind-anim in Saŋgassé westlich der Digul-Mündung³; *Sn* = Sanana am unteren Morehead¹; *So* = Sohur nördlich der Digul-Mündung³; *Sr* = Serki am oberen Morehead⁴; *St* = Setavi, südlich von Serki⁴; *Ti* = Tirio, Südufer des Fly gegenüber Gogodara^{1.2}; *Tk* = Tokwasa am unteren Morehead (mißverständener Name¹))^{1.2}; *To* = Torou (Toro), Gambadi am Torassibogen^{1.4}; *Tu* = Turama-Fluß¹; *Wa* = Waruna, westlich von Gogodara^{1.2}; *Wi* = Wiram westlich vom Fly nahe d'Albertis-Fairfax-Gruppe, identisch mit Nausaku⁴; *Wt* = Wandatokwe, oberer Morehead (mißverständener Name¹))^{1.2}; *Ye* = Yendorador, zentrale Semariji zwischen oberem Torassi und Morehead⁴; *YZ* = Dörfer Y und Z am oberen Fly (vgl. Murray²) und Ray¹). Bei den nicht vom Verf. aufgenommenen Wörtern ist die Schreibweise der Quelle beibehalten worden.

Die von Bik 1901 am „Toro-Fluß“ aufgenommenen und von Schmeltz (Beiträge, S. 207f.) veröffentlichten Proben der Sprache der „Toro“, die auf beiden Seiten der Grenze wohnen, haben mit den Sprachproben von Torou bei Ray und Williams nichts zu tun, sondern erinnern, soweit es sich nicht um Marind-Ausdrücke handelt, sehr an die Sprache der Je-nan:

	Toro:	Je-nan:	Marind:	Sonstiges:
Ohr	<i>dér kuwa</i>	<i>derkwa, dérku</i>	—	—
Zahn	<i>baadzieke</i>	<i>bádjar</i> (Lippe)	—	—
Nase	<i>gambalee</i>	<i>gámbar</i>	—	—
Auge	<i>tsurie</i>	<i>tjúr</i>	—	—
Vogel	<i>mutate</i>	<i>matád</i> (Paradiesvogel)	—	—
Kasuar	<i>kehieko</i>	<i>gwáike</i>	<i>kái</i>	—
Vogelfeder	<i>t'haak'le</i>	—	<i>sákér</i> Paradiesvogel)	—
Haupthaar	<i>gaaldziedzie</i>	—	<i>ngad</i> (Haare an flechten) oder <i>ngád-zi</i> (Gesang dabei)	—
Messer	<i>tsukie</i>	—	<i>sók</i>	Keraki: <i>soke</i> (vgl. die „Suki“ am Fly)
Beil	<i>wak'lo</i>	—	—	N'gowugar: <i>báge</i>
fürchte dich nicht	<i>tuba</i>	<i>djóbar</i> (Furcht)	—	—
Knüppel	<i>kupul</i>	<i>kúpur</i> (Kalkspatel)	—	—
Rotan	<i>rotan</i>	—	—	Malaiisch: <i>rotan</i>
geh fort!	<i>ahooma</i>	—	<i>áuma</i>	—
Freund	<i>kaja</i>	—	„ <i>káje</i> (das ist wahr), <i>káikanók</i> (ich bin gut), <i>káika</i> (bin gut)“	Malaiisch: <i>kaja</i> — <i>kaja</i> (Eingeborener, Marind-anem)

Bemerkenswert ist dazu auch, daß die „Toro“ die Trauerkappe der Je-nan-Frauen besitzen (Schmeltz, S. 214 u. Taf. XI, 1). Offenbar handelt es sich um echte Je-nan in einem heute nicht mehr von ihnen bewohnten Gebiete.

¹) Vgl. das N'gowugar-Wort *tógwe* = Sprache und Williams, Trans-Fly, Anm. zu S. 32.

²) Murray im Man 1918, Nr. 24.

Wörterliste.

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Kopf	<i>men</i>	<i>jombár</i>	<i>moráú</i>	<i>ngámbo</i>	<i>Pa mor</i>
Auge	<i>si</i>	<i>dji</i>	<i>ajiχ</i>	<i>si</i>	St. Gmb, Ker, Pk, Tk, BU, Kb, Ku, Wt <i>si</i> ; Sr <i>gi</i> , <i>ji</i> ; Ba <i>ti</i> ; Kn <i>chi</i> , <i>chi</i>
Nase	<i>sāmbó</i>	<i>som</i>	<i>kon</i>	<i>tom</i>	Pk <i>tauma</i> , Ker <i>thumb</i>
Ohr	<i>dringán</i> (Plur. <i>ngern'gán</i>)	<i>ndárbo</i>	<i>múrōwə</i>	<i>ndjéro</i>	Gmb <i>tarup</i> , <i>tarabu</i> , <i>tarop</i> ; Wt <i>taroba</i> , Pk <i>tarop</i> , Ker <i>ta-</i> <i>rup</i> , Sr <i>tarabwa</i> , St <i>darevwar</i> , Tk <i>tarob</i> , Ba <i>taroba</i> , <i>tarup</i> , Kn <i>dara</i> , <i>tar-ra</i> , Kb <i>duruwa</i> , <i>tarua</i> , Ku <i>dola</i> , To <i>jaro</i> , <i>njoro</i> , Je <i>dér-</i> <i>ku</i> , <i>dorko</i>
Mund	—	<i>taróga</i>	<i>tenínke</i> (Lippe)	—	—
Zunge	—	—	<i>mperénke</i>	—	Ye <i>peleke</i>
Zahn	<i>tor</i>	<i>tar</i>	<i>soráw</i>	<i>ser</i>	Pa <i>tol</i> , Du <i>tól</i> , Pk <i>turr</i> , Ba, Wt, Tk <i>ter</i> , Je <i>tar</i> , Gb <i>se</i>
Stirn	—	<i>min</i>	—	—	—
Gehirn	—	<i>mír</i>	—	—	—
Haar	<i>iji</i> , <i>ii</i>	—	<i>pu</i>	<i>jówi</i>	Ja <i>gi</i> , Mu <i>gi</i>
Haarver- längerung	<i>jibúr</i> , <i>ipur</i> , <i>jivur</i>	—	<i>kwódje</i>	<i>jówi</i>	Je <i>ipul</i> , Je Geu <i>ipri</i> , Ker <i>jeve</i> ; s. Tanzhut
Bart	<i>kambáú</i>	—	—	—	Je <i>kormeáú</i> , <i>kor-</i> <i>meáb</i>
Arm	<i>málo</i> , Unterarm <i>tzújuban</i>	<i>tádju</i>	<i>koráú</i>	Oberarm: <i>totóbá</i>	Ker, Dp <i>tunda</i> , Du <i>tonda</i> , <i>tod</i> , Pa <i>tond</i> , Sn <i>tand</i> , No <i>tanta</i> , Do <i>tondo-</i> <i>tokar</i> usw., Je Geu <i>malo</i> , Ad <i>māu</i>
Ellbogen	<i>démbue</i>	—	—	—	—
Hand	<i>soá</i>	<i>mbói</i>	—	<i>sópo</i>	Je Geu <i>sopr-sopr</i>
Finger	<i>ta</i>	<i>mbóimbere</i>	<i>asá</i>	<i>dámbeá</i>	vgl. Hand
Fingernagel	<i>pedábdal</i>	<i>tāitāi</i>	<i>tītín</i>	—	—
Brust ♂	<i>mégei</i>	—	<i>kurá</i> (Warze <i>mam</i>)	—	—
Brust ♀	<i>bákéi</i>	—	—	—	—
Bauch	<i>igá</i> , <i>wen</i>	<i>nar</i>	<i>gerér</i>	—	Pa <i>nur</i> , Mar <i>na</i> = Kot. Eingeweide
Nabel	<i>jibe</i>	—	—	—	—
Eingeweide	—	—	<i>erá</i>	—	—

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Penis	—	—	<i>wiyil</i>	—	—
Scrotum	—	—	<i>jéntu</i>	—	—
Kreuz, Rücken	<i>böe, bö</i>	—	—	—	—
Bein	<i>téru</i>	—	—	—	Kl <i>túrué</i> , Kand <i>tegó</i> = Ober- schenkel
Oberschenkel	<i>tāmbā</i>	<i>beróba</i>	<i>bagá</i>	<i>pāmba</i>	Du <i>borgob</i> = Wade; Gb <i>kambá, bam</i> = Unterschenkel
Unterschenkel	—	<i>mógu</i>	<i>tombúmeji</i>	—	Je <i>mok</i> , Mar <i>mig</i> = Knie
Knie	<i>dogánbu</i>	<i>səmdénka</i>	—	—	—
Knöchel	<i>pelápél,</i> <i>púlápúl</i>	<i>tángaiá</i>	—	—	—
Fuß	—	<i>mbói</i> (auch Hand)	<i>togú</i> (Sohle)	—	Mar <i>tagú</i>
Zehe	—	—	<i>perán</i>	—	—
Mensch	<i>irebe</i>	<i>igélbébe,</i> <i>igelwéwe</i>	—	<i>bónan</i>	—
Mann	—	<i>jéken</i>	—	—	—
Frau	—	<i>ńári</i>	—	<i>ńame</i>	Pk, Wt, Tk <i>ngari</i>
Ehefrau	<i>bóndže</i>	<i>sárór</i>	<i>ramón</i>	<i>mbángés</i>	—
Säugling	—	<i>ńágágoni</i>	<i>onáwon</i>	—	Mar <i>hon-a-hón</i>
Kind	—	<i>djánba</i>	—	—	—
kleiner Knabe	<i>keláo</i>	<i>máronańga</i> <i>ńánǵai</i>	<i>moepór</i>	<i>ńánǵai</i>	Je <i>por</i> = Kind, Pk <i>kapar</i> , Pa <i>pier</i> , Mar <i>patúr</i>
größerer Knabe	<i>koupá</i>	<i>damáńań-</i> <i>ǵai</i>	<i>árapur</i>	—	Mar <i>arói-patúr</i>
Jüngling	<i>bulmuká</i>	<i>ńánka,</i> <i>ńánkáe</i>	<i>mpórumen</i>	<i>karankúia</i>	—
(Mar <i>ewati</i>)	—	—	<i>wámkavóda</i>	—	—
Jüngling	—	—	—	—	—
(Mar <i>wokra-</i> <i>ved</i>)	—	—	—	—	—
Jüngling (Mar <i>meakim</i>)	—	—	<i>nomorón</i>	—	—
verheirateter Mann	<i>jirír</i>	<i>ndárgé</i>	<i>jóuri</i>	—	—
alter Mann	<i>dawláwo</i>	<i>mbána,</i> <i>mbúri</i>	<i>járǵkur</i>	<i>mbána</i>	—
kleines Mäd- chen	<i>imálsaró</i>	<i>jemémǵa</i>	<i>párapur</i>	—	vgl. kleiner Knabe; Je <i>imálpel</i>
größerer Mädchen	—	—	<i>mpónte-</i> <i>rompur</i>	—	—
großes Mäd- chen (Mar <i>wahuku</i>)	<i>máumálili</i>	<i>jemámbul</i>	<i>wórowor</i>	—	—
großes Mäd- chen (Mar <i>iwag</i>)	<i>iváge</i>	—	<i>ivága</i>	—	Mar. <i>iwág</i>

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
alte Frau	<i>dāūsoró</i>	<i>rósibá</i>	<i>mesváǵə</i>	—	Mar <i>mes-ǵwág</i>
Vater	<i>al</i>	<i>ñab</i>	—	—	—
Mutter	<i>homál, mal</i>	<i>ñam</i>	—	—	Ker <i>ama</i> , Du <i>aam</i>
Gleich- altriger Bruder	<i>bāmǎd</i>	—	—	—	—
	—	<i>nan</i> (älter), <i>nangán</i> (jünger)	—	—	Do <i>nangan</i> , Je <i>naǵə</i> , Pk <i>nangurth</i> (jünger), Je <i>naǵá</i> Pk <i>nane</i> (älter)
Schwester	—	<i>bámi</i>	—	—	—
Freund	<i>nóm̄ba</i>	<i>ñáñkan</i>	—	<i>ñáñman</i>	vgl. Bruder
Feind	—	<i>bónuñgan</i> <i>bogodáde</i>	—	—	(Mal „ <i>sobat tida</i> <i>baik</i> “)
Zauberer (Mar <i>mesav-</i> <i>anem</i>)	—	<i>mbána</i> Gk <i>bóarəǵa</i>	—	—	vgl. alter Mann
krank	<i>beméi</i>	<i>kwe, kué</i>	—	—	—
tot	—	<i>kwǵǵ</i>	—	—	—
Grabhütte	<i>nāmám</i>	—	—	—	—
Totenmahl	<i>jám̄u</i>	<i>gurnáñ-síde</i>	—	—	Mar <i>jamú</i>
Tabu	<i>súáro</i>	<i>ndrándra</i>	—	—	Mar <i>sar</i>
Totengeist	<i>osegár</i>	—	—	—	—
Seuche	<i>tika</i>	—	—	—	Mar <i>tik</i>
Seele (Mar <i>wi</i>)	—	<i>benpeni</i>	—	—	—
Dämon (Mar <i>dema</i>)	—	<i>jowál</i>	—	<i>mbéndo</i>	Je <i>jawál</i> , <i>jowále</i>
Zauberspatel	—	<i>bánti</i> , Gk <i>pát̄ere</i>	—	—	—
Zauberkokos- nuß	<i>bubó, bǵ- bou</i>	—	<i>oba</i>	—	Mar <i>obá</i> ; vgl. Ko- kospalme u. -nuß
Totem- gruppe	<i>bóǵn, boǵn</i>	—	<i>boǵn</i>	<i>sáñgara</i>	Mar <i>boǵn</i>
Totem- zeichen	<i>járu</i>	<i>má̄itere</i> , <i>má̄itera</i>	—	—	Je <i>má̄ter</i>
schamhaft, gesittet (Mar <i>dur</i>)	<i>kegá̄i</i> , <i>kegá̄its</i>	<i>n'gou</i>	—	—	—
Majobund	<i>máj̄o</i>	—	—	<i>mbámkor</i>	Mar <i>máj̄o</i>
Fest	<i>igí</i> (<i>ndobnoñ- gá̄i-igí</i> , Dema fest; <i>náñga-igí</i> , Schweine- fest)	—	—	—	Mar <i>ǵngá̄i</i>
Sprache	<i>kigí</i>	<i>tógwe</i>	<i>ká̄idjáre</i>	<i>tontá̄ȳum</i>	vgl. „ <i>Wandatokwe</i> “ und „ <i>Tokwasa</i> “
Geburts- hütte	<i>jirepe</i>	—	—	—	—
Männer- haus	—	<i>wúti</i>	—	—	—

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Haus	<i>móǝ</i>	<i>mǎñ</i>	—	<i>mǎñk</i>	Je <i>mǝ</i> , Je Geu <i>mǎ</i> , Pk <i>mernse</i> ; Ker, Sa, Pt, Dp, No, Pa, Do <i>mongo</i> ; Du <i>moño</i> , Da <i>mǎ</i> , Wa <i>mono</i> , Tk <i>menga</i> , Wt <i>menja</i> , Ba <i>munka</i> usw.
Dorf	<i>póter, pótar</i>	<i>xarǎm,</i> <i>káron</i>	<i>kír</i>	<i>ndjérkal</i>	Je <i>kar</i>
Dach	—	<i>miwátru</i> (Atap), <i>ǵǎñ</i> (Rinde)	—	—	—
kochen	<i>júr</i>	—	—	—	Go <i>oro</i>
essen	<i>menǎngái</i>	<i>sámǝ,</i> <i>sámǝ</i>	—	<i>ndákon</i>	Je <i>senái, tzenái</i> ; Mar <i>tamó</i>
schlafen	<i>ǵar</i>	<i>jel</i>	—	<i>ǵar</i>	Je <i>ǵára</i>
zeichnen, be- mustern	<i>kǎngen</i>	—	—	—	—
haben wollen	<i>sandsene- nǎmbur</i> (ich will eins ha- ben)	—	<i>káyind- žemo</i>	—	—
vorhanden	—	<i>wábier</i>	—	—	—
nicht vor- handen	—	<i>kǎke</i>	—	—	—
nein	—	—	<i>ntogónde</i>	—	—
fertig, zu Ende	<i>tikbáb</i>	<i>tǝ</i>	<i>tiska</i>	—	Mar <i>tiska</i>
viel	<i>otib</i>	<i>hǎntam</i>	<i>otifere</i> (sehr viel)	<i>dóbrká</i>	Mar <i>otiv</i>
wenig	—	<i>ndǎmpǝ</i>	—	—	—
klein	<i>demǎ</i>	—	<i>munžún</i>	<i>kétǎn</i>	Pk <i>katanakatan</i>
schön, gut	<i>mbitǎn</i>	<i>gábu,</i> <i>nǎngwa</i>	—	—	—
schlecht	<i>jogumbádo</i>	—	—	—	—
schwarz, blau	—	<i>iwárde</i>	—	—	—
gelb	—	<i>n'gómǝ</i>	—	—	—
rot	<i>dówil</i>	<i>ǵosǎn</i>	—	—	Mar <i>dóhí</i>
weiß	—	<i>uvósa</i>	—	—	—
kalt	—	<i>rógur</i>	—	—	—
heiß	—	<i>dégǎm</i>	—	—	—
komm her!	—	<i>kǎnime</i>	—	—	—
Sonne	<i>kǎngó</i>	<i>kómogo,</i> <i>kamgo</i>	<i>kum</i>	—	Gb <i>kawakúm, Sa kongo</i>
Mond	<i>walé</i>	<i>tǎe, tarága</i>	<i>mpǎre</i>	—	BU, Ku <i>taibian</i> , St, Wt <i>tai, Sr taie, Wi tai-i, Gmb sai, tai,</i> Pk <i>tayi, Krw bara,</i> Grb, Tu <i>bala</i>

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Stern	<i>ndo</i>	<i>déko</i>	<i>kerdji</i>	—	Sr <i>dugur</i> , <i>degwe</i> , <i>dug</i> , <i>wa</i> , St <i>dugur</i> , Ku <i>dra</i>
Wind	—	<i>búsbus</i>	—	—	—
Feuer	—	<i>riñ</i>	—	—	—
Wasser	<i>ádega</i> , <i>adaǵá</i>	<i>kχom</i> (auch Regen)	<i>dáka</i>	<i>wéne</i>	Mar <i>adaká</i> , <i>daká</i> , Gb <i>adké</i> , Je <i>andik</i> , YZ <i>auk</i>
Fluß	<i>likó</i>	<i>púrur</i>	<i>erúr</i>	<i>túti</i>	Je <i>búrro</i> , <i>burróu</i> , Pk <i>tutuver</i> , Du <i>totugab-</i> <i>we</i> , Mar <i>riki</i> , <i>líki</i>
Sumpf	<i>ndob-bob</i>	<i>mbáro</i>	<i>púrwerú</i>	<i>bob</i>	Mar <i>bob</i> , vgl. Fluß
Meer	<i>dádzio</i>	—	—	—	—
Strand	<i>wólo</i>	—	—	—	—
Binnenland	<i>báko</i>	—	—	—	—
Savanne	<i>kérím</i> , <i>kérímu</i>	<i>rikáve</i>	<i>uwán</i>	<i>wánga</i>	—
Wald	—	<i>bäga</i> , <i>bək</i>	—	—	—
Garten,	—	<i>ndáo</i>	—	—	—
Pflanzung	—	—	—	—	—
Lehm	—	<i>jibr</i>	—	—	—
Einbaum	<i>bor</i> , <i>tóa</i>	<i>jáun</i>	<i>jom</i>	<i>n'gárnta</i>	Mar <i>javún</i> , <i>jahún</i> , Je <i>jábund</i> , <i>kor</i> , Gb <i>savú</i> , <i>sávu</i> , Pk <i>ga-</i> <i>rund</i>
Paddel	<i>pókar</i>	—	—	—	—
Hund	<i>korá</i> , <i>kerár</i>	<i>menángu</i>	<i>korró</i>	<i>ngáto</i>	St <i>managu</i> , Sr <i>mo-</i> <i>nangu</i> ; Gb <i>n'gáxo</i> , <i>n'gáho</i> , Mar <i>n'gat</i> , Gmb <i>ngath</i> , <i>chu-</i> <i>atha</i> , <i>tuath</i> , Pk <i>gnathur</i> usw.; vgl. Williams, Trans- Fly S. 31
Schwein	<i>kur</i>	<i>gúba</i>	<i>bošik</i> , <i>basík</i>	<i>noi</i>	Je <i>kujár</i> , Klad, Pu <i>ku</i> , Du <i>kibo</i> , Mar <i>basík</i> , Gb <i>bási</i> , <i>bá-</i> <i>sík</i> , YZ <i>pasi</i> , So <i>bá-</i> <i>sík</i> , <i>bátsik</i> , To <i>sapi</i> Pk <i>tauwori</i>
Känguruh	<i>mó</i> , <i>mó</i>	<i>mam</i>	<i>áwo</i> , <i>áo</i>	<i>táuri</i>	—
Kuskus	—	<i>náti</i> , Gk <i>kobónar</i> , <i>kowónar</i>	<i>bonká</i> , <i>bonkár</i>	—	—
Ratte	—	—	<i>túbān</i>	—	Mar, Ja <i>tubán</i>
Kasuar	<i>mbáwur</i> , <i>mbáur</i>	<i>jam</i>	—	—	Je Geu <i>bowar</i> , Pk <i>yem</i>
Vogel	<i>sendó</i>	<i>jémen</i>	—	<i>jémen</i>	Je <i>jermáker</i> , Ker <i>men</i> , Gmb <i>menj</i> , Du <i>amuni</i> , Pa <i>amunye</i> , Do <i>meno</i> , Pk <i>iamund</i> , Tk <i>emend</i> , Pt <i>yament</i> , Na <i>yement</i> usw.

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
gelber Paradiesvogel	<i>árgér</i>	<i>bíram</i>	<i>udžíve</i>	<i>jedáma</i>	Pk <i>yertham</i> , Mar <i>sākér</i>
Krontaube	—	<i>kúdu</i>	—	—	nach dem Schrei „ <i>kúda</i> “
Storch (Xenorhynchus asiaticus)	<i>war</i>	<i>wéra</i>	<i>ndik</i>	—	Je <i>wárib</i> , So <i>wadé</i> , Ja <i>wal</i> , Klad <i>wé- ra</i> , <i>wára</i> , Pu <i>wáide</i> , Mar <i>war</i> , <i>wal</i> , <i>ndik</i>
Dacelo bachii	<i>táğota</i>	—	—	—	—
Antigone australis	<i>berót</i>	—	—	—	—
Varanus indicus	—	<i>āsisā</i>	—	—	—
Schildkröte	<i>tjerái</i> , <i>tžālóm</i>	—	—	—	—
Krokodil	<i>kéri</i>	<i>agéja</i> , <i>agéu</i>	<i>ndelhúbe</i> , <i>ndelúbe</i>	<i>namgár</i>	Wi <i>agaia</i> , Gb <i>axéé</i> , <i>axéja</i> , BiMar <i>ágia</i> , <i>axia</i> , Ba <i>numinar</i>
Krokodilzahn	<i>mbéru</i>	—	—	—	—
Fisch	<i>kásib</i>	<i>ngárna</i>	<i>awí</i>	—	Mar <i>avé</i> , Gb <i>séwe</i> , <i>sawá</i>
Schnecken- schale	<i>tsetsél</i>	—	—	—	—
Nautilus- schale	—	—	<i>kindáli</i>	—	Mar <i>kind-arir</i>
Baum, Holz	<i>pör</i>	<i>mba</i> (Holz)	<i>kwi</i> (Holz)	—	Je <i>pur</i> = Holz
Kokospalme	<i>púo</i> , <i>pó</i>	<i>phúka</i>	<i>ongát</i>	<i>nágere</i>	vgl. Kokosnuß (<i>mes</i> und <i>ongat</i>)
Kokosnuß (Mar <i>ongat</i>)	<i>púo</i> , <i>pó</i> , <i>pódka</i>	<i>kopári</i>	<i>ongát</i>	<i>nágere</i>	Ad, Go <i>bou</i> = Pal- me, Nuß; Je <i>pó</i> = Palme, SaMar <i>bó</i> = Stamm; vgl. Kokosnuß (<i>mes</i>); Mar <i>ongát</i> , Mu <i>wongat</i> , YZ <i>wan- gata</i> , Ba <i>nangar</i> , Tk <i>nangara</i>
Kokosnuß (Mar <i>mes</i>)	<i>púo</i> , <i>pó</i>	<i>oká</i>	<i>poéyo</i> , <i>pué</i>	<i>kómā</i>	Vgl. Kokosnuß (<i>ongat</i>); Wi <i>puka</i> , Mu <i>boka</i> , YZ <i>buka</i> , Gb <i>boká</i> , Je <i>bóka</i> = junge Nuß
Sagopalme, Sagomehl	<i>kelkér</i> , <i>kelkór</i> , <i>geángo</i> , <i>kaká</i>	<i>mbi</i>	<i>n'ki</i>	<i>mbā</i>	Ti <i>keane</i> , Je <i>mbúi</i> , Ker, Pk, Do <i>bi</i> , Pa <i>bis</i> , Da <i>bisi</i> , So <i>bái</i> , Jas <i>mbéi</i> , Mar <i>boi</i> = Sagosorte, Go <i>baya</i> = Sago- sorte, Go <i>báiu</i> = gewässerter Sago

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Banane	<i>téa, sâiá</i>	<i>wáŋgu</i>	<i>napét</i>	<i>kówo</i>	Mar <i>napét</i> , YZ <i>na</i> <i>pit</i> , <i>napete</i> , Gk <i>napé</i> , <i>napā</i> , S <i>napé</i> , <i>enepér</i> , Ja <i>napur</i> , Mu <i>napit</i> <i>napeka</i>
Zuckerrohr	—	—	<i>jiŋ</i>	—	—
Piper me- thysticum	<i>ter, kã, tsä</i>	<i>koriár</i>	<i>wáti</i>	<i>kereár</i>	Ker <i>kurar</i> , Mar <i>wáti</i>
Watibecher	<i>bubó,</i> <i>bóbou</i>	—	—	—	vgl. Zauberkokos- nuß
Dioscorea	<i>tjumbán,</i> <i>tjumbál,</i> <i>sumbá;</i> <i>batál</i> (lan- ge Art)	—	<i>mporór</i>	—	—
Alocasia esculenta	—	—	<i>nóju</i>	—	—
Djambu	<i>parirú</i>	—	—	—	—
Croton	—	—	<i>purwám</i>	—	—
Betelnuß	<i>tsenám,</i> <i>tzenám,</i> <i>sonim</i>	<i>poruá,</i> <i>oruwá</i>	<i>tzenóm,</i> <i>senóm</i>	—	Je <i>pär</i> , <i>per</i> , K <i>pára</i> , Pu <i>pérä</i> , PK <i>porowag</i> , Pt, No Tk <i>porowak</i> , Ne <i>porowaku</i> , Du <i>po-</i> <i>ruwap</i> , Pa <i>puruag</i> = Betelnuß; vgl. Betelpfeffer
Betelpfeffer	—	—	<i>járuwo</i>	—	—
Kalkkale- basse	<i>bøn</i>	—	<i>tóomoge</i>	—	—
Kalkspatel	<i>mendápu</i>	—	<i>kwoi, kwoje</i>	—	vgl. Betelkalk
Betelkalk	—	<i>tumáne</i>	<i>koi, kwoi</i>	—	Ker <i>tumani</i> , Mar <i>kói</i> , Je <i>ku</i>
Bambus	<i>ji'llá,</i> <i>tsuvál</i>	—	<i>tžubá</i>	—	Mar <i>subá</i>
Rotan	<i>tawá</i>	—	<i>mbunóm</i>	<i>téki</i>	—
Coix	<i>kráuram</i>	—	—	—	Mar <i>karam</i> = graue Coix
Abrus preca- torius	<i>súte</i>	—	<i>semántili</i>	—	Mar <i>semándir</i>
Tabak	<i>tžubgá</i>	<i>sógoba</i>	<i>tamúku</i>	<i>sokubá</i>	1. engl. <i>tobacco</i> , da- von: Ker <i>sukwa</i> , Pk <i>sukuba</i> , Do <i>so-</i> <i>kopa</i> , Da <i>sakaba</i> , Wa, Go <i>sakopa</i> usw.; 2. Mal <i>tēm-</i> <i>bakau</i> , davon: Mar <i>tamúko</i> , Je <i>tamúk</i> („Tabak essen“)
rauchen	—	<i>sógoba</i> <i>sámdo</i>	—	—	—
Tabakpfeife	<i>pípi</i>	<i>tibi</i>	<i>pivi</i>	<i>ndimba</i>	Gmb <i>dimba</i>

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Savannen- pandanus	<i>ndānga</i>	—	—	—	—
Derris elliptica	<i>mbéiba</i>	—	—	—	—
Palmkletter- strick	<i>repá</i>	—	—	—	—
Pfeilrohr, Phragmites	—	<i>kúgə</i>	—	—	—
Pfeil mit Holzspitze	<i>arib, arib</i>	<i>swábir</i>	<i>alibə</i>	<i>kirápi</i>	Mar <i>arib, alib</i>
Pfeil mit Bambus- spitze	<i>tsóngə, t̃jōnk, sɔntá-mĩngu</i>	—	<i>suónkə</i>	<i>márin</i>	Mar <i>sok</i>
Bogen	<i>t̃zobál, t̃zú-pái, t̃zɔnk, t̃zopán</i>	<i>bəw</i>	—	<i>kěnněnda</i>	Ker <i>bebwen</i> , JeGeu <i>tukul</i> ; <i>bəw</i> ist nicht engl.
Bambusteil des Bogens	<i>benbérke</i>	—	—	—	—
Speer	<i>nan̄gói</i>	<i>jeósa</i>	—	—	—
Speerschleu- der	<i>kendjér</i>	—	—	—	Mar <i>kandér, kandil</i>
Schweine- fanggabel	<i>jiwar</i>	—	—	—	Ker <i>liwa</i>
Fischnetz	<i>kjár</i>	—	—	—	—
Keule (Mar <i>kupa</i>)	—	—	<i>kúpe</i>	—	Mar <i>kupá</i>
Keule (Mar <i>wagani</i>)	—	<i>katér</i>	<i>páŋge</i>	—	Mar <i>katár</i> = Stein (auch Keulenstein)
Pfeil mit Widerhaken	<i>owiokái</i>	—	—	—	—
Messer	—	<i>náibka</i>	—	—	engl. <i>knife</i>
Steinbeil	—	<i>jimbásu</i>	<i>mbasum</i>	—	Je <i>jembádjum</i> , Mar <i>imbasum</i>
Steinbeil- klinge	—	<i>bági</i>	—	—	—
Glasperle	—	<i>marxáisi</i>	—	—	Pidjin <i>markai</i> = Polizei, Fremder
Trommel	<i>pudegalé</i>	—	<i>kwará</i>	<i>kórnta</i>	Mar <i>kandará, Gb kúnda</i>
Knochen- pfriem	<i>kóltsú</i>	—	—	—	—
Sagoschlag- stock	<i>kagábek</i>	—	—	—	—
Tragtasche, Tragsack	<i>belán, belán, belél, bálél</i>	—	<i>ári</i>	<i>géró</i>	Je <i>jép</i>
Tragkorb	<i>t̃zulbelén</i>	—	—	—	—
Tragnetz	—	—	<i>uluwáda</i>	—	Mar <i>uruwád, ulu-wád</i>
geflochtenes Tragband	<i>wojáui</i>	—	—	—	—

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
Strick, Schnur	—	—	<i>na, nağ</i>	—	—
Kinderkorb	—	<i>jénga, jénga</i>	—	—	—
Matte	<i>mbóá</i>	—	—	<i>mbáko</i>	—
Wasser- gefäß aus Bambus	<i>il'lá</i>	—	—	—	vgl. Bambus
Wassergefäß aus Kokos- nuß	<i>gadgágwel</i>	—	—	—	—
Muster auf Trommel	—	—	<i>rírá</i>	—	—
Wachs	—	—	<i>ndokón</i>	—	Mar <i>dakó</i>
Kokoschab- muschel	<i>towár</i>	—	—	—	—
Werkzeug aus Eberhauer	<i>ngomár</i> (zum Gra- vieren)	—	<i>viri</i> (zum Po- lieren)	—	—
Eberhauer für Nase	<i>mundór</i>	—	—	—	—
Ohrring	<i>ndorungón</i> (= Mar <i>ihir</i>), <i>pó</i>	—	—	—	vgl. Kokosnuß
Schambe- deckung ♂	<i>awá</i> (Mu- schel)	—	<i>bobóşou</i> (Kokos- nuß)	—	vgl. Kokosnuß
Frauenrock	<i>tzadíná</i>	<i>dáteru</i>	<i>jéräw</i>	—	—
Festrock	<i>márad</i> (für Toten- feste) <i>paród</i> (für Schwei- nefeste)	<i>kwára</i> (Fa- sern dazu)	—	—	—
Trauer- schmuck	<i>morkóko</i>	—	<i>sojá, urél</i>	—	Mar <i>sojá</i>
Bandmieder ♀	<i>tsän, tžän</i>	—	—	—	—
Brustband- gehänge ♀	<i>páptsugó</i>	—	—	—	—
Brustkreuz- band ♂	<i>bámda,</i> <i>bábá,</i> <i>báma</i>	—	—	—	Mar <i>babá</i> = Coix
Oberarmring	<i>takwá, ta- guá, pá- góa, wen- dá</i>	<i>tádju</i>	<i>wálie,</i> <i>mponóm</i>	<i>tätawábi</i>	—
Halsschmuck	<i>morbádab</i> (Blatt für Frauen), <i>ndogés</i> (Perl- muschel)	—	<i>kuisíl</i> (Hals- schnur)	—	—
Stirnband	<i>tibdzúb</i>	—	—	—	—

	Kanum:	N'gowugar:	Morauri:	Mani:	Zum Vergleich:
anzhut, Kappe Knieband	<i>jí^bur</i> <i>paród</i> (für Feste) <i>pa- lák</i> (Fa- ser)	<i>jébi</i> —	— —	— —	vgl. Haarverlänge- rung Mar <i>pálák</i> = Bin- se; vgl. Festrock
Schweifgürtel	<i>mpolót</i> , <i>kalúm- batón</i>	<i>sájir</i>	—	<i>tsámi</i>	Gmb <i>sair</i>
Gürtel	<i>áboñk</i> (Mar <i>sāgos</i>), <i>mborár</i> (mit Mu- scheln)	—	—	—	—
Hose	<i>tjelána</i>	<i>māreñgar</i>	—	—	Mal <i>tjēlana</i>
Schützen- manschette	<i>n'gim</i> , <i>ndegí</i>	—	<i>n'kim</i>	—	Mar <i>n'gim</i> , Je <i>gi- tam</i> , Ko <i>ngim</i> , Pu <i>gimi</i> , <i>gime</i> vgl. Kasuar; Je Geu <i>witè</i>
Federstutz darin morgen (2. Tag)	<i>mbáuan-wá- te</i> <i>jegedār</i>	— —	— —	— —	— —
Morgen (früh)	—	<i>kurám</i>	<i>sadzír</i>	—	—
Mittag	—	<i>kamgo</i> <i>tárka</i>	<i>kumkukú</i>	—	vgl. Sonne
Abend	—	<i>lewán</i>	<i>ruqko</i>	—	—
Nacht	—	<i>ubi táho</i> (dunkel)	<i>piáñk</i>	—	—
ich	<i>n'go</i>	<i>mbā</i> (auch : wir)	<i>negá, neǵá</i>	<i>n'ga</i>	Mar <i>nok</i> , Da <i>nganu</i>
du	<i>mbō</i>	<i>gā</i>	<i>ka</i>	<i>m'ba, m'pa</i>	Do <i>bom</i> , Pk <i>pom</i> , Ker <i>bomo</i> , Da <i>bongo</i>
eins	<i>námerto</i>	<i>nāmbi</i>	<i>sukódu</i>	<i>námbe</i>	Je <i>nāmpāi</i> , <i>nāmpē</i> , Wt <i>niambi</i> , Tk <i>nambi</i> , Pk <i>neambi</i> , Ker <i>nyambi</i> ; Mar <i>zakód</i>
zwei	<i>jemuká</i>	<i>jenbádo</i>	<i>jenádu</i>	<i>jéwembi</i>	Ker <i>yenta</i> , Pk <i>yen- dar</i> , Wt <i>jenda</i> , Tk <i>end</i> , Mar <i>inǵ</i>
drei	<i>juáv</i>	<i>jenbádo- nāmbido</i>	<i>penāre</i>	<i>djéro</i>	Ba <i>yetho</i> , Wt <i>iedo</i> , Tk <i>etho</i>
vier	<i>aetsār</i>	<i>jino</i>	—	<i>ásar</i>	Mar <i>inǵ</i> = zwei; Ba <i>asar</i> , Wt, Tk <i>asa</i>
fünf	<i>tzoábelu</i>	<i>n'gor</i>	<i>penāriam</i> (auch : sehr viel)	<i>táübero</i>	—
sechs	—	—	—	<i>táübero- námbe</i>	—

Literatur.

- van Baal, J.: De bevolking van Zuid-Nieuw-Guinea onder Nederlandsch bestuur: 26 jaren. Tijdschr. voor ind. taal- en volkenk. LXXIX, 3. 1939.
- Chalmers, J., und Gill, W. W.: Neuguinea. Leipzig 1886.
- Drury: Useful plants of India. London 1873.
- Eylmann, E.: Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien. Berlin 1908.
- Firth, R.: Art and life in New Guinea. London 1936.
- Fortune, R. F.: Sorcerers of Dobu. London 1932.
- Geurtjens, H.: Marindineesch-nederlandsch woordenboek. Verh. Batav. Genootsch. LXXI, 5. Bandoeng 1933.
- Unter den Kaja-Kajas von Südneuguinea. Paderborn 1935.
- Haddon, A. C.: The decorative art of British New Guinea. Dublin 1894.
- Landtman, G.: The Kiwai Papuans of British New Guinea. London 1927.
- Ethnographical collections from the Kiwai District of British New Guinea. Helsingfors 1933.
- Lehner, St.: Die Vorstellungen vom Todeszauber unter den Eingeborenen Neuguineas. Mitt.-Bl. der Ges. f. Völkerk., 1935, Nr. 5.
- Leichhardt, L.: Tagebuch einer Landreise in Australien. Halle 1851.
- Leunis, J.: Synopsis der Pflanzenkunde. Hannover 1877.
- Lumholtz, C.: Unter Menschenfressern. Hamburg 1892.
- Maiden: Useful plants of Australia. London 1889.
- Malinowski, Br.: Argonauts of the Western Pacific. London 1922.
- Mead, M.: The Mountain Arapesh. I. Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist. XXXVI, 3. New York 1938.
- Militaire Exploratie van Nederlandsch-Nieuw-Guinee, Verslag van de —. Weltevreden 1920.
- Murray, J. W. P.: The people and language between the Fly and Strickland Rivers, Papua. Man XVIII, 1918, Nr. 24.
- Nevermann, H.: Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern. Stuttgart 1935.
- Recht und Sitte der Digul-Stämme in Niederländisch-Neuguinea. Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. XLII, 1, 1937.
- Kawa auf Neuguinea. Ethnos 1938.
- Parkinson, R.: Dreißig Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907.
- Ray, S. H.: Linguistics. Reports of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits, III. Cambridge 1907.
- The languages of the Western Division of Papua. Journ. Anthr. Inst. LIII, 1923.
- Riley, E. B.: Sixteen vocabularies from the Fly River, Papua. Anthropos XXV, 1930 und XXVI, 1931.
- Safford, W. E.: Contributions from the U. S. Herbarium, IX. Washington 1905.
- Sarasin, P. u. F.: Ergebnisse auf Ceylon. Wiesbaden 1893.
- Schmeltz, J. D. E.: Beiträge zur Ethnographie von Neu-Guinea. Intern. Arch. f. Ethnogr. XVI, 1905.
- Seemann, B.: Viti. Cambridge 1862.
- Seligmann, C. G.: The Melanesians of British New Guinea. Cambridge 1910.
- Spencer, B., und Gillen, F. J.: The native tribes of Central Australia. London 1899.
- Sperling, I.: Beiträge zur Länderkunde von Niederländisch-Neuguinea. Frankfurt a. M. 1936.
- Stuhlmann, F.: Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika. Berlin 1909.
- Thierfelder, M. U.: The control of granuloma venereum among the Marindinese in Dutch South-New-Guinea. Meded. van den Dienst der Volksgezondheid in Ned. Indie, 1928.
- Thomson, D. F.: The Australian native woman as food producer. The Illustr. London News, 22. 10. 1938.
- Vertenten, P.: Vijftien jaar bij de koppensnellers van Nederlandsch Zuid-Nieuw-Guinea. 1935.
- Warner, W. L.: A black civilization. New York 1937.
- Watt, G.: Dictionary of the Economical Products of India. Calcutta 1889.
- Williams, F. E.: The natives of the Purari Delta. Port Moresby 1924.
- Papuans of the Trans-Fly. Oxford 1936.
- Wirz, P.: Die Marind-anim von Holländisch Süd-Neuguinea. Hamburg 1922 und 1925.
- Dämonen und Wilde in Neuguinea. Stuttgart 1928.
- Beiträge zur Ethnographie des Papua-Golfes, Britisch-Neuguinea. Abh. u. Ber. der Mus. f. Tierk. u. Völkerk. zu Dresden. XIX. Leipzig 1934.
- Die Gemeinde der Gogodára. Nova Guinea XVI. Leiden 1934.
- Wollaston, A. F. R.: Pygmies and Papuans. London 1912.

Zur Lexikologie des Alt-Algonkin.

Von

Johannes Gille.

Alt-Algonkin ist eine wenig bekannte, tote Indianersprache, deren Verbreitungszentrum der mittlere Ottawa und deren letzte Entwicklungsstufe sich im heutigen Neu-Algonkin darstellt. Die geringe Kenntnis der Sprache ist trotz der beträchtlichen Zahl der sie betreffenden Wörterbücher und Vokabulare nicht verwunderlich, da einerseits ein großer Teil des Materials nie in Druck gekommen ist¹⁾, andererseits aber alles veröffentlichte Material²⁾ — wie diese Studie beweisen soll — sich eindeutig auf eine einzige origine Arbeit, das bekannte „Petit dictionnaire de la langue des Sauvages“ von Armand de Lahontan³⁾ reduzieren läßt⁴⁾, welche

¹⁾ Diese Manuskripte stammen ausnahmslos von Missionaren. Nach James Constantine Pilling (*Bibliography of the Algonquian Languages*, Washington 1891) befinden sich vier anonyme Arbeiten (1661 bis ca. 1670) und ein sehr umfangreiches Manuskript des P. Louis André († 1689) in den Archiven der kath. Kirche der Mission Lac des Deux Montagnes (Oka) und Tadoussac (?) in Kanada. John Heckewelders (1743—1823) Algonkin-Delaware-Vokabular und die fünf in Oka, Bologna und Rom befindlichen Manuskripte Thavenets († 1845) können zeitlich nicht mehr reines Alt-Algonkin betreffen.

²⁾ Hier berücksichtigt sind folgende Werke, die das veröffentlichte Material meines Wissens erschöpfen:

1. Hadrian Reland, *Dissertatio de linguis Americanis*; in *Dissertationum miscellanearum pars III, Trajecti ad Rhenum* 1708, S. 214—218.
2. Godofredus Hensel, *Synopsis vniuersae philologiae in qva miranda vnitas et harmonia lingvarum eruitur*, Nürnberg 1741, S. 487—488.
3. Captain John Knox, *An Historical Journal of the Campaigns in North-America* (1757—1760), London 1769, Bd. 2, S. 170—171.
4. Court de Gebelin, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, Paris 1781, Bd. 8, S. 503—504.
5. Filippo Salvatore Gilij, *Saggio di storia americana o sia storia naturale, civile e sacra*, Rom 1782, S. 384—385.
6. James Long, *Travels of an Indian Interpreter and Merchant*, London 1791, S. 196—210.
7. Benjamin Smith Barton, *New Views of the Origin of the Tribes and Nations of North America*, Philadelphia 1798, S. 1—117.
8. Nicolas Jacquemin, *Mémoire sur la Louisiane, contenant la description du sol et des productions de cette île*, Paris 1803, S. 47—67.
9. George Heriot, *Travels through the Canadas*, London 1807, S. 579—599.
10. Rev. Jonathan Edwards, *Observations on the Language of the Muhikaneew Indians*, Boston 1823, S. 64.
11. Albert Gallatin, *A Synopsis of the Indian Tribes within the United States East of the Rocky Mountains*, *Am. Antiq. Soc. Trans. (Archaeologia Americana)*, Bd. 2, Cambridge 1836, S. 305—365.

12. Derselbe, *Hale's Indians of North America, and Vocabularies of North America*, *Trans. Am. Ethn. Soc.*, Bd. 2, New York 1848, S. 106ff.

13. Robert Gordon Latham, *Miscellaneous Contributions to the Ethnography of North America*, *Proc. Phil. Soc.* 1844—1846, Bd. 2, London 1846, S. 33—37.

14. Derselbe, *Elements of Comparative Philology*, London 1862, S. 449—450.

³⁾ *Nouveaux voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, den Haag 1703, Bd. 2 (*Mémoires de l'Amérique septentrionale*), S. 195—220; umfaßt 352 Alt-Algonkinworte, nebst einem kurzen grammatischen Aufriß, einem Konjugationsschema (Imperativ, Präsens, Imperfekt, Perfekt, Futur) v. „sakia“ (lieben) und den Zahlworten 1—1000.

⁴⁾ Ausgenommen ist Marc Lescarbots *Histoire de la Nouvelle-France* (Paris 1611), die nur die Zahlworte 1—10 bietet; Joannes de Laets *Novus orbis seu descriptio Indiae Occidentalis* (Leiden 1633) enthält nur Material über Souriquois, Etchimin und Sankikani. Das von Pilling (*Bibl. Algonq. Lang.*, a. a. O., S. 66) als Algonkin angesehene Vokabular des Thomas Campanius Holm ist delawarisch (New Sweden); die Werke Alexander Mackenzies (*Voyages from Montreal through North America*, London 1801) und Peter Kalms (*Beschreibung der Reise nach dem nördlichen Amerika*, Göttingen 1754) betreffen, entgegen der Aussage der Autoren, das Ojibwa (Ost-?).

Feststellung, einmal bewiesen, diesem an sich unbedeutenden Vokabular¹⁾ die Sonderstellung, nicht nur die erste, sondern auch die einzige gedruckte Quelle zur Kenntnis des Alt-Algonkin zu sein, zuweist²⁾.

¹⁾ Der Wert des Vokabulars ist keinesfalls bedeutend, wenn wir bedenken, daß Lahontan keine eingehende Kenntnis der Sprache — wenn eine solche überhaupt — besaß; dies ist einwandfrei aus seinem grammatischen Aufbau ersichtlich, darin er das zu den kompliziertesten agglutinierenden Sprachen gehörige Algonkin als sehr einfach darstellt, obwohl er z. B. zu einer mehr als lückenhaften Darstellung der Pluralbildung einen ungeheuren Wortschwall benötigt (vgl. Anm. 6 S. 76). Eine Kritik des eigentlichen Vokabulars ist der den Schluß dieser Arbeit bildenden Zusammenstellung der hier behandelten Vokabulare beigelegt; im folgenden gebe ich gedrängt den Inhalt des grammatischen Auftrisses Lahontans mit kritischen Vergleichen zum Neu-Algonkin:

Lahontan

1. Der Sprache fehlen Töne und Akzente; es fehlen die Konsonanten F, V.

2. Die Nomina werden nicht dekliniert.

Der Plural wird durch das Suffix -k(-ik) gebildet.

3. Die Tempora werden durch Prä- und Suffixe gebildet: a-, -ban, ki-, ga- an den Indikativ pr. ergeben Imperativ, Imperfekt, Perfekt, Futur (z. B. a-sakia, sakia-ban, ki-sakia, ga-sakia), -ban an d. Futur den Conditionnel (ga-sakia-ban).

²⁾ Tatsächlich löste die Arbeit Lahontans auch in Mit- und Nachwelt berechtigtes Interesse aus und fand eifrige Nachahmung, wie die zahlreichen Nachdrucke (Pilling, Bibl. Alg. Lang, S. 288—295), mit Quellenangabe versehenen Ko-

Neu

1. Die fehlenden Konsonanten F, V werden bedarfsfalls durch P, B ersetzt; Lahontans R und L vertritt N; vgl.

Alt	Neu
Jeruzalem	Jenozanem
lutin	notin
kikerindan	kikenindan

(vgl. J. A. Cuq, *Lexique de la langue algonquine*, Montreal 1886, S. 357); W (Lahontans ou) ist Vokal am Ende eines Wortes und hinter einem Konsonanten, Konsonant am Anfang und zwischen Vokalen; hinsichtl. d. Lautversch. i. E. verweise ich auf d. oben erw. Zusammenstellg.

2. Die Bildung der Kasus Nominativ, Genitiv, Akkusativ erfolgt syntaktisch: der Nominativ steht im Anfang d. Satzes; zur Bildung des Genitiv wird der bestimmende Teil dem mit dem Possessivpron. d. 3. p. sing. versehenen zu bestimmenden Teil vorangestellt; der Akkusativ folgt dem Verbum. Der Lokativ wird vermittels des Suffixes -k gebildet.

Das Algonkin unterscheidet einen Plural f. belebte Wesen (*animate pl.*) auf -k und einen solchen f. unbelebte Wesen (*inanim. pl.*) auf n-. Dabei ist zu bemerken, daß viele, nach unserer Meinung unbelebte Dinge, wie mikwan (Feder), atisokan (Erzählung), tcipai (Leiche), ekan (Horn), asap (Faden) u. a. m., im Algonkin als belebt gelten. Lahontans Beispiele minis (Insel), pas-kisigan (Flinte) können im Alt-Algonkin belebt gegolten haben, doch hätte Lahontan dieses eigentümliche nomin. Zweiklassensystem, das (wie in allen Algonkinsprachen) im Alt-Algonkin vorhanden war, erwähnt, wäre es ihm bekannt gewesen.

Schon eine flüchtige Durchsicht der Nachläufer des *Petit dictionnaire* läßt berechnete Zweifel an deren Echtheit aufkommen, weisen sie doch ausnahmslos drei befremdende Charakteristika auf:

1. Ist keine dieser Arbeiten umfangreicher als das *Petit dictionnaire*,
 2. tragen einige derselben Quellennachweis auf Lahontan und
 3. geben auch die von Nichtfranzosen verfaßten Arbeiten die Algonkinwörter in französischer Orthographie oder doch in so mangelhafter Umschrift, daß die französische Vorlage jeweils unschwer erkennbar ist¹⁾.
- Diesen Charakteristika fügt eine genaue Untersuchung ein weiteres, ungemein befremdenderes bei:

4. Keiner der Nachläufer Lahontans bietet auch nur ein neues, im *Petit dictionnaire* nicht enthaltenes Algonkinwort.

Unter diesen Gesichtspunkten können wir ohne weiteres die folgenden Arbeiten, die ich hier summarisch erledige, als fraglose Kopien des *Petit dictionnaire* aus unseren Untersuchungen ausscheiden:

Die Vokabulare von Reland, Hensel, Court de Gebelin, Jacquemin, Gilij, Edwards und Gallatin (*Synopsis*) tragen Quellenverweise auf Lahontan²⁾. Davon ist die Arbeit Jacquemins ein vollständiger Nachdruck³⁾; alle übrigen sind Fragmente⁴⁾. Trotzdem alle diese Arbeiten bloße Kopien darstellen, die bis auf zwei Ausnahmen die Orthographie Lahontans beibehielten, ist die Zahl der in ihnen enthaltenen Druck- und Kopierfehler sehr groß⁵⁾. Bloße Exzerpte aus der eben erwähnten Kopie Gallatins sind, wenn auch ohne Angabe der Quelle, die Vokabulare R. G. Lathams⁶⁾ und das zweite Vokabular Gallatins⁷⁾. Eine unschwer erkennbare Abschrift des *Petit dictionnaire* ist ferner das Vokabular B. S. Bartons⁸⁾,

prien und nicht zuletzt die Plagiate, allen denen eine Flut von Druckfehlern, absichtlichen Verstümmelungen und graphischen Varianten eigen ist, zeigen. Der Einfluß der Arbeit ist bis in die jüngere Zeit hinein spürbar: so hat mit aller Wahrscheinlichkeit noch 1882 Friedrich Müller in seinem Grundriß der Sprachwissenschaft (Wien 1882, II, Bd. 1, S. 201, 202—203, 204) zu den Algonkin-Paradigma Lahontans (Konjugationsschema „sakia“ verwandt, nachdem dieses bereits 1741 von dem Deutschen G. Hensel, 1782 von dem Italiener F. S. Gilij, und 1807 von dem Engländer G. Heriot kopiert worden war (Hensel, a. a. O., S. 487, Gilij, a. a. O., S. 214, Heriot, a. a. O., S. 600).

1) Hierzu kommt noch, daß die meisten dieser Vokabulare aus einer Zeit stammen, da das Alt-Algonkin schon tot war.

2) Reland, a. a. O., S. 214—215; Hensel, a. a. O., S. 487; C. de Gebelin, a. a. O., S. 503; Jacquemin, vgl. Anm. 3 S. 73 (war mir nicht zugänglich); Gilij, a. a. O., S. 384; Edwards, a. a. O., S. 64; Gallatin, *Synopsis*, a. a. O., S. 305.

3) Vgl. Pilling, *Bibl. Algonq. Lang.*, S. 256: „*Petit dictionnaire de la langue des Sauvages (Algonkin from Lahontan)*, S. 47—67. Preceeded by some general remarks, with examples.“

4) Reland: 155 Wörter (Lateinisch-Algonkin) in französischer Orthographie, gesondert Personalpronomen, Zahlwörter 1—12, 20—21, 30, 40, 50, 100, 1000; Hensel: 44 Wörter (Algonkin-Lateinisch) in deutscher Orthographie, gesondert die Personalpronomen, Futur v. sakia; C. de Gebelin: 55 Wörter (Algonkin-Französisch) in französischer Orthographie; Gilij: 33 Wörter (Italienisch-Algonkin) in französischer Orthographie, ital. Übers. d. grammatischen Aufzissens, vollständ. Konjugationsschema „sakia“, alle Zahlen; Edwards: 12 Wörter (Englisch-Algonkin) in französischer Orthographie; Gallatin, *Synopsis*: 112 Wörter (Englisch-Algonkin) in englischer Orthographie.

5) Ich erwähne diese Tatsache hier besonders, um bei der späteren Behandlung der Plagiate den Einwurf, es könne sich bei dortigen Kopier- und Transkriptionsfehlern um origine Varianten handeln, von vornherein abzuwehren. So enthält z. B. das Vokabular C. de Gebelins 11 offensichtliche Fehler, d. i. ein Fünftel aller Wörter.

6) *Elements of Comparative Philology*: 25 Wörter (Englisch-Algonkin); *Miscellaneous Contributions*: 14 Wörter (Englisch-Algonkin).

7) *Hale's Indians*: 53 Wörter (Englisch-Algonkin); überschüssig ist das aus Mackenzies Ojibwa-Vokabular (vgl. Anm. 4 S. 71) entstammende „ningai“ Mutter.

8) *New Views*: 37 Wörter (Englisch-Algonkin) in französischer Orthographie.

dem unsinnigerweise einige Ojibwa-Worte Kalms¹⁾ und in großer Zahl englische Umschriften des Lahontan-Plagiators James Long (s. unten) beigegeben sind.

Somit verbleiben uns nur noch die Arbeiten des Captain John Knox (I), des Indianerhändlers James Long (II) und des Reisenden George Heriot (III), die auf erste Sicht den Anschein der Originalität erwecken²⁾. Nichtsdestoweniger handelt es sich in allen drei Fällen um mehr oder minder geschickte Plagiate des *Petit dictionnaire*:

I. Daß Knox' Quelle tatsächlich französisch war, ergibt sich zweifelsfrei aus der Inkonsistenz seines Transskriptionssystems, das in wildem Wirrwarr französische und englische Lautumschriften nebeneinander verwendet. Die Einsicht seines Unvermögens, die französischen Umschriften fehlerfrei durch englische zu ersetzen, mag Knox dazu veranlaßt haben, die Autorschaft an einen unbekannten französischen Missionar abzutreten; allenfalls wollte er sich aber den Ruhm sichern, ein seltenes indianisches Manuskript entdeckt zu haben. In Wirklichkeit handelt es sich um ein nach den englischen Bedeutungen alphabetarisch geordnetes Fragment des *Petit dictionnaire*, das die Buchstaben A—I enthält. Hier der Beweis:

1. Alle 55 Worte Knox' sind im *Petit dictionnaire* enthalten.
2. Knox kopiert folgende, mehr als ungewöhnlichen Worte Lahontans:

- a) Lahontan fügt Nr. 4 (Beil), 11 (Hund) und 110 (Bär) die mittels des Suffixes -ons (-s) gebildeten Diminutivformen „kleines Beil“, „Hündchen“, „Bärenjunges“, ebenso Nr. 17 (Biber) die Form „Biberfell“, bei.³⁾ Vgl. dazu Knox:

Lahontan	Knox
agackouet, agackouetons	agacquet, agaquetous (-ons)
alim, alimons	alim, alimons
mackoua, makons	macqua, maquons
amik, apiminikoue	amic, apiminique

- b) Unmöglich können folgende Übereinstimmungen auf Zufall beruhen (Nr. 28, 189):

Lahontan	Knox
bobilouchins <i>enfant, petit enfans</i>	bobilooshins <i>child, little children</i> ⁴⁾
nip mourir, <i>je me meurs</i>	nip die, or I die ⁵⁾
besonders aber nicht bei dem sehr eigentümlichen Ausdruck Lahontans (Nr. 92):	
<i>kissina magat il gèle fort</i>	<i>quassina magat it freezes hard</i> ⁶⁾

¹⁾ Z. B. uta (Kalm uthä), ustigon, wie unachtsam Barton arbeitete, zeigt, daß er den ganz offensichtlichen Druckfehler Kalms „mukuman — Wasser“ (Messer) nicht bemerkte (Kalm, (vgl. Anm. 4 S. 71), III, S. 509—510).

²⁾ Die Gründe sind vorzüglich folgende: 1. Knox bezeichnet als Quelle seines Vokabulars das Manuskript eines französischen Missionars: „Having in the course of this campaign procured a curious Indian manuscript grammar, composed by a French missionary, I transmitted it to England“ (Knox, a. a. O., S. 189); 2. Longs Vokabular enthält 4 dem *Petit dictionnaire* fremde Worte; 3. Heriots Vokabular ist bedeutend umfangreicher als das *Petit dictionnaire*.

³⁾ Die Nr. beziehen sich auf die in meiner hinten folgenden Zusammenstellung getroffene Anordnung des *Petit dictionnaire*.

⁴⁾ bobilouchins = Singular: Knox hat den Druckfehler Lahontans „petit enfans“ (richtig „petit enfant“) als Plural aufgefaßt und entsprechend übersetzt; der Plural würde aber „bobilouchinsik“ lauten.

⁵⁾ nip „sterben“, aber nicht „ich sterbe“ (= ni nip!): Knox übernimmt den Fehler Lahontans (vgl. Cuog, lex. lang. Alg., S. ix).

⁶⁾ Diesen Ausdruck bietet nicht einmal Cuogs Lex. Lang. Algonq. (vgl. kissina, Cuog, a. a. O., S. 172, magat, S. 196); vgl. Anm. zu Nr. 92, 111.

3. Knox übersetzt Lahontans doppelsinniges „nipouin- — mort“ irrig adjektivisch (dead); nipowin bedeutet jedoch nicht „tot“, sondern „der Tod“¹⁾.

4. Auch Knox stellt die Personalpronomen gesondert dem Vokabular voran.

II. Der geschickteste Plagiator des Petit dictionnaire ist der Dolmetscher und Händler James Long, der nicht nur die französischen Umschriften fast fehlerlos durch englische ersetzte, sondern seinem Vokabular²⁾ auch noch einige irreführende, neue „Algonkin“-Worte zufügte. Trotzdem ist das Plagiat unverkennbar:

1. In einigen Fällen ist aus Fehlern der englischen Umschrift noch deutlich die französische Vorlage zu erkennen: so ist Lahontans c und ou teilweise durch k und oo ersetzt, teils unverändert beibehalten worden³⁾. Diese Inkonsequenz findet sich nicht in Longs umfangreichen Ojibwa-Vokabularen⁴⁾, die das Produkt eigener Erfahrung sind⁵⁾.

2. Bis auf die folgenden Ausnahmen, deren Herkunft leicht feststellbar ist, sind alle Worte Longs im Petit dictionnaire enthalten:

- | | |
|-----------------------------|--|
| a) mantippy sich setzen | ist in etwas geänderter Form aus der Ojibwa-Sparte des Vokabulars (manteappy) eingefügt ⁶⁾ .
= Alt-Algonkin alisinape, Neu-Algonkin anicinabe ⁷⁾ ; hier aus der Ojibwa-Sparte (nishinnorabay) eingefügt ⁸⁾ . |
| b) ishinawbah Indianer | ist aus der Ojibwa-Sparte (mackoan) eingefügt ⁹⁾ . |
| c) mackoan Platte, Schüssel | ist durch Verwechslung der Zeilen „terre acke, ackou in „tête — oustikouan“ Lahontans ¹⁰⁾ entstanden ¹¹⁾ . |
| d) oustikan Land, Erde (?) | ist wahrscheinlich auf einen Druckfehler in einer der zahlreichen Ausgaben der Nouveaux Voyages zurückzuführen ¹²⁾ ; jedenfalls ist mishewah mit Lahontans micheoué identisch und bedeutet „Hirsch“ ¹³⁾ . |
| e) mishewah Herz (?) | |

¹⁾ Vgl. Cuoq, a. a. O., S. 279.

²⁾ Das Vokabular ist dreispartig (Englisch-Algonkin-Ojibwa) und enthält je 250 Worte.

³⁾ Vgl. Nr. 29. capotewian, 30. cappatagan, 31. kaspetagun, 32. shabounekan (Lah. chabounikan), 46. coutack (Lah. coutac).

⁴⁾ Long, a. a. O., S. 218—252, 253—282.

⁵⁾ Vgl. Long, a. a. O., S. 196: „to arrive at a place
to alter, to change

Algonkin: takouchin
Chippewa: takooshin
Algonkin: miscoush
Chippewa: mishcoot“

⁶⁾ Long, a. a. O., S. 198.

⁷⁾ Cuoq, Lex. Alg., a. a. O., S. 48; vgl. anicinabew: 1. être personne humaine,

2. être peau-rouge.

⁸⁾ Long, a. a. O., S. 203.

⁹⁾ Ebenda, S. 201.

¹⁰⁾ Lahontan, a. a. O., S. 212.

¹¹⁾ Wie zu erwarten, fehlt bei Long acke, ackouin. Eine ähnliche Zeilenvertauschung Longs liegt auch bei den Nr. 274 (pentakoe) und 297 (sagassoa) vor; vgl. Lahontan (S. 206) Long (S. 206, 198)

fumer, je fume du tabac pentakoe smoke, fire fog pentakoe
fumer, faire fumée sagassoa smoke a pipe sagassoy.

¹²⁾ Der gleiche Fehler unterläuft auch Barton (a. a. O., S. 49) und den von ihm abhängigen Edwards (a. a. O., S. 64) und Gallatin (Synops., S. 320).

¹³⁾ Vgl. Cuoq, Lex. lang. Alg., S. 215 (micewe); Mackenzie, Voyages, S. cviii (michai woi: Ojib.).

3. Das Petit dictionnaire enthält nur sehr wenige Bezeichnungen von Körperteilen, nämlich: Kopf, Augen, Haut, Bart, Haar, Nase, Zähne, Bauch, Gesäß; vor allem fehlen seltsamerweise die wichtigen Bezeichnungen für Arm, Bein und Herz. Long kopiert diese Sammlung genau, ohne auch nur eine neue Bezeichnung hinzuzufügen. Sein Ojibwa-Vokabular bietet dagegen nicht weniger als 55 verschiedene Bezeichnungen von Körperteilen¹⁾.
4. Lahontan, den als Reisenden die kanadische Tierwelt nicht in dem Maße wie den Pelzhändler Long interessieren konnte, verzeichnet nur 16 Algonkin-Tiernamen, nämlich: Hirsch, Bock, Elen, Bär, Wolf, Fuchs, Hase, Hund, Biber, Otter, Ente, Rebhuhn, Turteltaube, Stör, Hecht, Weißfisch²⁾. Muß es nun nicht befremden, wenn Long, dessen Beruf nicht nur eine genaue Kenntnis aller kanadischen Tiere, sondern auch ihrer indianischen Namen bedingte, und dessen starkes Interesse an nichtenglischen Tiernamen eine Ojibwa-Liste von 61 und eine französische Liste von 35 zoologischen Ausdrücken³⁾ zur Genüge kundtut, nur diese mehr als lückenhafte Sammlung Lahontans ebenfalls bietet, ja unter Auslassung der Turteltaube⁴⁾? Die Erklärung ist einfach darin zu suchen, daß Long wohl des Ojibwa mächtig war, nicht aber des Algonkin⁵⁾.

III. George Heriots Vokabular endlich enthält ca. 500 Worte, davon — von einigen unsinnigen Akzenten und zahlreichen Druckfehlern abgesehen — 349 in ihrer ursprünglichen französischen Orthographie aus dem Petit dictionnaire abgedruckt sind. Der Rest entstammt dem sog. „Algonkin“-Vokabular Mackenzies, das in Wirklichkeit das Ojibwa betrifft. Daraus ergibt sich, daß Heriot weder von Ojibwa noch von Algonkin auch nur irgendwelche Kenntnis besaß⁶⁾.

Grundsätzlich ist somit die Abhängigkeit unserer Alt-Algonkin-vokabulare von der Arbeit Lahontans erwiesen. Eingehende Informationen über die Stellung der Vokabulare zueinander, sowie kritische Betrachtungen

¹⁾ Long, a. a. O., S. 218—220.

²⁾ poisson blanc: kanadische, vulgäre Bezeichnung einer Art Thymallus (poisson-boeuf, ombre); vgl. Cuoq, Lex. lang. Alg., S. 68. Auch Stammesname der Attikamegue-Montagnais.

³⁾ Long, a. a. O., S. 221—223, 216.

⁴⁾ Ein Zufall erscheint ausgeschlossen, wenn wir bedenken, daß allein Mackenzies und M. v. Wieds Ojibwa-Vokabulare 30, resp. 17 im Petit dictionnaire fehlende Tiernamen enthalten (Mackenzie, a. a. O., S. cviii-cix; Wied, Reise nach Nord-Amerika, II, S. 597—598).

⁵⁾ Man bedenke, daß Long allein 10 Seiten seines Buches mit den vollständig ausgeschriebenen Zahlworten 1—100 füllt. Dabei ist im Algonkin das dekadische System in einer Regelmäßigkeit ohnegleichen ausgebildet.

⁶⁾ Als Beweis des Plagiats lasse ich hier die die Pluralbildung betreffenden Stellen Lahontans und Heriots nebeneinander folgen:

Lahontan (S. 215)

A l'égard des noms ils ne se déclinent point, le pluriel de forme d'un k, qui finit en voyelle à la fin du mot, par exemple: alisinape, qui signifie un homme, on dit au pluriel alisinapek, c'est à dire des hommes, & s'il s'achève par une consonne, on n'a qu'à ajouter ik, par exemple minis, signifie une Ile, auquel mot posant ik à la fin, on trouve minissik, qui sont des Iles. De même que paskisigan, qui signifie un fuzil au singulier & paskisiganik, des fuzils au pluriel.

Heriot (S. 600)

Substantives are not declined. The plural is formed by adding the letter k to the vowel terminating the word. Thus alisinape, a man. Plural, alisinapek, men. But if the substantive terminate with a consonant the letters ik are added. For example, minis, an island; Plural, minisik, islands. Likewise, paskisigan, a fuzil; Plural, paskisiganik, fuzils.

zum Petit dictionnaire vom Neu-Algonkin aus¹⁾ bietet die folgende Zusammenstellung aller hier behandelten Arbeiten²⁾.

A

1. *achonda* La, R, Ht / *achomanda* La / *akonda*, *akomanda* JL / hier
2. *achindach* La, Ht / nun, wohlan
3. *acke*, *ackouin* La, R, Ba / *acki*, *ackouia* Ht / *ackey* G1, L2 / *ackey*, *ackwin* L1, G2 / *acq*, *acquin* Kn / Erde
4. *agackouet* La, Ht / *agakwet* G1, G2 / *agaquet* Kn / *ajackwet* JL / Beil
5. *agackouetons* La / *agackoueton* Ht / *agackwetons* JL / *agaquetous* Kn / kleines Beil
6. *agankitchi gamink* La, R / *agankitchigaminck* Ht / *agankitchee* *gammink* JL / *agankitchigamink* G2 / Meer
7. *akik* La / *akih* Ht / *akeek* G2 / Kessel
8. *akikons* La / *akikkons* JL / Topf
9. *akichatté* La, Ht / *akichatte* R / *akishatthey* L1, G2 / *akeeshattay* JL / heiß
10. *alank* La, Ba, G1, G2, C, R, Ht, L2 / *alan* JL, Ba / *alanck* H / Stern
11. *alim* La, JL, G1, G2, Gi, Ba, H, Kn, R, Ht / Hund
12. *alimons* La, JL, Kn / *alimouse* Ht / kl. Hund
13. *alisinape* La, JL, Ba, Gi, R / *alisanape* Ht / *alissinap* G1, G2, L2 / Mensch
14. *alokatchigan* La, JL, Ht / Waren
15. *alouch bogo* La, Ht / allenthalben
16. *alouin* La, H, Kn, Ht / *alwin* JL / Kugel
17. *amik* La, JL, G1, G2, E, Ht / *amic* Kn / Biber
18. *ante, sankema* La, Ht / zweifellos
19. *antetatouba* La / *aorletatouba* Ht / gewiß
20. *aouaskech* La, Ht / *awaskesh* JL, G2 / Bock
21. *aoyentagan* La, Ht / *aoyentagun* JL / Fäßchen
22. *aouies* La, Ht / Porzellankorn
23. *apiminikoue* La / *apiminikoué* Ht / *apiminique* Kn / *appiminiquy* JL / Biberfell
24. *appoue* La, Ht / *apway* JL / Ruder
25. *arimat* La / *arimac* G. / *arima* Ht / wertvoll
26. *assin* La, JL, G1, G2, R, Ht, L2 / Stein
27. *attikamek* La, JL, Ht / „Weißfisch“

B

28. *bobilouchins* La, Ba / *boubilouchins* R / *babilouchins* Ht / *bobiloochins* Kn / *bobeloshin* JL / *bobilooshin* G2 / Kind

3. *aki* auch Land, Gegend, Boden, Staub (-ons Dim. Suff.)

10. *anangoc*; *anang* heute gebräuchlich; z. B. *waban-anang* Morgenstern

als Schimpfname gebr. 12. *animons* Dimin v. *anim*

Wesen, Indianer, v. -abe 20. *wawackeei*

sein; s. *mikis* Wampum 23. *apiminikwei* bearbeitetes Biberfell; vgl. *amikopiwai* (Biberhaar) (Fell)

24. *abwi* 25. v. *anim* schwierig, teuer

(Thymallus) vulgo *poisson-blanc*, *poisson-boeuf*, aus: *atik* Tier der Gattung Hornvieh, -amek Fisch; vgl. La. *lamek*, *malamek*

Pubertät

8. nach JL Kessel und Topf

11. *animoc*; *anim* heute nur noch in Zusammensetzungen

13. *anicinabe* menschl.

22. v. *wawie* rund, *wawies* rund

27. *atikamek*

28. v. *abinotcenj* Kind vor d.

¹⁾ Neu-Algonkinformen, nach dem üblichen System der französischen Missionare, sind Worten Lahontans beigegeben, die entweder lautlich stark vom Neu-Algonkin differieren, oder die von Lahontan — und damit allen abhängigen Nachläufern — offensichtlich fehlerhaft interpretiert sind. Allenfalls verweise ich auf *Cuoqs Lexique de la langue Algonquine*.

²⁾ Ich verwende folgende Kürzungen: Ba Barton, C Court d. Gebelin, E Edwards, G1 Gallatin Hale, G2 Gallatin Synopsis, Gi Gilij, H Hensel, Ht Heriot, JL Long, Kn Knox, L1 Latham Contributions, L2 Latham Elements, La Lahontan, R Reland.

C

29. *capotiouian* La, Ht / capotewi-an JL / Mantel
30. *cappatagan* La, JL / chappatagan Ht / Tragplatz
31. *caspitagan* La, Ht / kaspeta-gun JL / Tabakbeutel
32. *chabounikan* La, Ht / shabounekan JL / Nähadel
33. *chachaye* La, R, Ht / shashayay JL / lange vordem
34. *chachaye piraouigo* La / chachaye piraouego Ht / s. 33
35. *chaouerima* La / chaourerima Ht / bemitleiden
36. *chaye* La, Ht / sheyar JL / es ist getan (c'en est fait)
37. *chichigoue* La, R, G / chichicoué Ht / sheshikwee, sheshegouay JL / Flasche
chichikoue La / sheshequoy JL / Tanz zur Kalebasse
38. *chichin* La, Ht / chichim R / schischin H / sheshin JL / shishin G2 / singen
39. *chichip* La, Kn, Ht / sheeship JL / Ente
40. *chiman* La, Kn, Ht / shieman Kn / shiman G2 / cheeman JL / Boot
41. *chimanike* La, Ht / Boote bauen
42. *chingouerima* La / chinguerima R, Ht / shinguerimaw JL / hassen
43. *chinkichin* La, R, Ht / ruhen
44. *choemin* La / chamin Ht / shoamin JL / Traube

45. *choemin abou* La, R, Ht / shoemin aboo JL / Wein
46. *coutac* La, Ht / cutac H / coutack JL / ein anderer (e, s)
47. *coutadibi* La, R / coutadibe Ht / anderswo
48. *coutagan* La, JL, Ht / krummes Messer

D

49. *debikat* La, G1, G2, R / dibikat Ht / debbikat JL / Nacht
50. *debikat ikizis* La, Ba / debikat ikisis R, G1, G2, L2 / debikat ikisy JL, Ba / dibikat ikisis Ht / Mond
51. *dibilinchibison* La, Ht / debelinchee beson JL / Ring

E

52. *emanda* La, R, Ht / tien, prend? (R: accipe)
53. *endalakian* La, R, Ht / endalaquian Kn / Land
54. *entayank* La, JL, Ht / entayant E / bei mir (zu Hause)
55. *etteoue* La, Ht / erstaunlich

G

56. *gaamink* La / gaomink Ht / bord, de l'autre bord ou côté
57. *galoula* La, R, Ht / galoolau G2 / sprechen
58. *ganaouerima* La, R / ganouerima Ht / ganawerimaw JL / wachen über, ich —
59. *gaye, mipigaye* La, JL, R, Ht / und
60. *gouiloma* La, Ht / entsagen

29. kapotoweian wahrscheinl. franz. Lehnwort (capot); (Fell)mantel mit Kapuze 35. v. caw- Güte, Mitleid, cawenim bemitleide ihn, cawenindjike Barmherzigkeit üben 36. caie, acaie mit Negation: nicht mehr 16. anwi Pfeil; auch im Ojibwa für Kugel gebraucht (Cuoq, a. a. O., S. 55) 37. cicikwan Kürbisflasche, Kalebasse, die, mit Kugeln gefüllt, als Rassel oder Klapper bei den Medizintanzzeremonien diente; es ist verständlich, daß der Medizintanz nach diesem Musikinstrument benannt wurde. Wurzel von cicikwan ist cicikwe (Klapperschlange), deren Laut die Tanzrassel nachahmt 39. cicib auch Wasservogel gemeinhin 40. teiman allgemein Wasserfahrzeug vgl. kitei teiman Schiff, ickoteteiman Dampfschiff. 43. cingcin lang auf den Boden ausgestreckt sein; v. cing- zu Boden gestreckt 44. cowimin süße Frucht (Beere), Traube; aus d. Wurzeln co- süß, -min Frucht (Beere) 45. s. La: ouabou 46. kotak; davon kotatibi (47) tibi (Wurzel -di Ort) gleich andi? wo? 49. tibikat es ist Nacht, v. tibik Nacht 50. tibik kizis, s. La: kizis 51. titibinindjibizon, v. titib- rundherum, windend 54. endaian wo ich wohne, -k Lokativ-Suff. 57. v. ganoj sprich ihm, ni ganona ich sage ihm 58. v. gana- wachen über, ganawenim hüte ihn 59. gaie und, auch 60. gwinawi- bezeichnet die Unmöglichkeit

I

61. *ickoue* La, G1, R / *ickoué* Ht /
ickue H / *ickweh* G2, L1 /
ichweh G1, L2 / *ickwer* JL /
 Weib
 62. *ickouessens* La, Ba, E, R, Ht /
ickuessens H / *ickwessens* JL /
icquessens Kn / *ickwessen* G2 /
 Mädchen
 63. *irini* La, C, R, Ht / *irenee* JL /
 Leute, Volk (?)
 64. *iskatissi* La, Ht / *iskatissey*
 JL / plagen, quälen

K

65. *ka* La, JL, Gi, R, Ht / *kah*
 G2 / nicht, nein
 66. *kagouetch* La / durchaus nicht
 (point du tout)
kagouetch, *kaouia* La, Ht /
 niemand
 67. *kakegou* La, R, Ht / *kakaygoo*
 JL / nichts
 68. *kakeli* La, R, Ht, JL / *caquellie*
 Kn / immer
 69. *kakikate* La, Ht / *hinkend*
 70. *kakina* La, JL, R, Ht / *cu-*
quina Kn / alles, alle
 71. *kamamenda* La, Ht / *keines-*
wegs, nein
 72. *ka maschi* La, Ht / *kamasshy*
 JL / noch nicht
 73. *kaowicka* La, Ht / *kawicka* JL /
 nie
 74. *kegatch* La, Ht / *kegatsch* H /
 bald
 75. *keket* La, JL, R / *tatsächlich*,
wirklich (*vérité*, en —)
 76. *kekouanen* La / *kekouanan* Ht /
 was ist da?
 77. *kikatch* La, G1, G2, R, Ht,
 Ba / *kekatch* JL, Ba / *frieren*
 78. *kikerima* La, R, Ht / *tikerima*
 Ht / *tikerimah* JL / *tilerimah*
 JL / *kennen*, *ich* —

- kikerindan* La, Ht / *kekerin-*
dan JL / s. 78
 79. *kikons* La, Ba, R, Ht, G1, G2,
 L2 / *kickons* JL, Ba / *quicons*
 Kn / *Fisch*
 80. *kimiouan* La, Ba, R / *kimiwan*
 G1, G2, L2 / *kemewan* JL,
 Ba / *Regen*
 81. *kimouch* La / *kemouch* Ht /
heimlich
 82. *kimoutin* La, Ht / *kemootin*
 JL / *stehlen*
 83. *kinonge* La / *kenonge* Ht / *ke-*
nonjay JL / *Hecht*
 84. *kiouecheins* La, Ht / *kewesheins*
 JL / *kiweysheins* G2 / *alt*
 85. *kiousse* La / *kioussé* Ht / *keous-*
sey JL / *jagen*
 86. *kipokitie koasab* La, Ht / *kepo-*
kitty kousah JL / *kurze Hose*
 87. *kir* La, H, R, G1, G2, L1, L2 /
quir Kn / *du*
 88. *kiraoua* La, R / *kirava* H /
quiraua Kn / *kirawah* G2 /
ihr
 89. *kiraoueint* La, R / *kiraveint* H /
quirauoint Kn / *kirawayiut*
 G2 / *wir und ihr*
 90. *kisis* La, R, Ht, G1, G2, L2,
 Ba / *keesis* JL, Ba / *kisis* L1 /
Sonne
 91. *kissin* La, R, Ht / *kissim* JL /
kiss C / (*ge*)*frieren*
 92. *kissina magat* La, Ht / *quassi-*
namagat Kn / *es friert sehr*
 93. *kitchi* La, Ht, G1, G2 / *kitcho*
 R / *groß*
 94. *kitchi chiman* La, Ht / *kitchee*
cheeman JL / *Schiff*
 95. *kitchigamink* La, R, Ht / *kit-*
chee gammink JL / *kitchi-*
gamiuk G2 / *See*
 96. *kitchi manitou* La, R, Ba /
kitchi maniton Ht / *quitchi-*
manitoo Kn / *kitchee manni-*

63. *inini* Mann, Mensch
 66. *ka* Negation, *gwetc* = *gotc*, *igotc* Verstärkungspartikel; *awiaa* jemand
 67. *keko* etwas
 68. *kakik* immer
 71. *mamindje* zum letzten Mal
 72. *maci* noch
 73. *wikat* später (*ka wikat* nicht später = *nie*)
 75. *keget* ist Adverb
 77. v. *kik-*
erstarret, *steif*: *kikate* von Kälte *erstarret* sein
 78. v. *kikenim* *kenne* ihn, *ni*
kikenima *ich* *kenne* ihn
 80. *kimiwan* *es regnet*
 81. *kimote*, v. *kim-* *ver-*
stohlen
 82. *kimot* *stehlen*. v. *kim-*
 83. *kinonje*; auch Name d. *Kinonchepirini*
 (Algonkin)
 84. v. *kiwe-* *zur Neige*, *zu Ende*
 86. *kipwegi-* *sich einhüllen*, v. *kip-*
geschlossen; *miskwasab* s. 156.
 90. *kizis* *Gestirn*; *kijikkizis* *Tag-*, *tibikkizis*
Nachtgestirn, *Mond*, *Monat*
 92. *kisinamagat* *es friert*; *-magat* *Verbalendung*
 b. *unbelebtem* *Nomen*;
 95. *kitcikami*, aus *kitci* *groß*, *-kami* *Wasser*(fläche)

- too JL / kitchi manitoo G2 / großer Geist
 97. *kitchi okima simaganich* La, Ht / kitchee okemaw semau-ganish JL / gr. Kriegshauptling
 98. *kitteganink* La, Ht / bebautes Feld
 99. *kittimi* La, Ht / kittimy JL / faul
 100. *kouelatch* La, R, Ht / quelatch JL / coolatch Kn / kwelatch G2 / schön

L

101. *lamek* La, JL / lumek Ht / Stör
 102. *lissis* La, R, Ht, G1, G2, Kn, Ba, Gi / lissy JL, Ba / uissis L2 / Haar
 103. *loutin* La, JL, R, Ht / lootin G2 / Wind

M

104. *maba* La, Ht / dieser (celui-là)
 105. *mach kaouessi* La, Ht / stark, starker Mann
 106. *mackaouala* La, Ht / ehren, grüßen
 mackaoula La, Ht / dasselbe
 107. *mackate* La, C, R / maskaté Ht / mackatey G1, G2 / schwarz
 108. *mackate ockola* La / mackaté ockola Ht / Jesuit
 109. *mackisin* La, JL, E, Gi / mackissin G1, G2 / makissin Ht / Schuh
 110. *mackoua* La, E, Ht / mackwah G1, G2 / mackquah JL / macqua Kn / Bär
 111. *magat* La, C, Ht / sehr, stark
 112. *mahigan* La, JL, G2, L1 / manhigan Ht / Wolf
 113. *makons* La, JL / macons Ht / maquons Kn / Bärenjunges
 114. *malamek* La, Ht / Barsch
 115. *malatchitché* La / malatchitchey G2 / schlimm, böse, schlecht
 116. *malatissi* La, Ht / s. 115
 malatissi La, E / maletissi R / matatissi Ht / Betrüger
 117. *malomin* La, JL, Kn, Ht / Wildreis
 118. *mamaoue* La / mamaoué Ht / mamawee JL / zusammen
 119. *manda* La, JL, R, G2 / mauda Ht / dies
 120. *mandadibi* La, R / mandabidi Ht / mandaliby JL / dort, — hin
 121. *manickich* La, Ht / kleines, junges Elen
 122. *manitou* La, E, Gi, Ht / manitu H / mannitoo JL / Geist
 123. *maouineoua* La, Ht / maouineaua R / mavineua H / muouineoua Kn / mawinewah JL / helfen
 124. *mappe* La, Ht / nun, auf!
 125. *maschkaoua* La, Ht, R / massh-kawa G2, L1 / maskkawa JL / stark
 126. *masinaike* La, R, Ht / schreiben, ich —
 127. *masinaygan* La, Ht / marseynaygan JL / Brief
 128. *maskikik* La, JL / maskikeli Ht / Medizin, Trank
 129. *maskimout* La, JL, R / maskimont Ht / Tasche, Sack
 130. *matchi manito* La, R / matchi manitou Ht / matchimanitoo Kn / matchee mannitoo JL / matchi (?) E / matchi manitoo G2 / böser Geist

98. kitikan beb. Feld 99. kitim Mühe fürchten, faul sein 100. kwenate
 101. name Stör, v. -amek Fisch 103. notin es ist windig, es weht
 105. v. mackaw- hart, stark; mackawis stark sein 108. v. makate schwarz.
 o- Poss.-Suff. 3. p., -konas Kleid, Rock; vgl. makatewikonaiete der Schwarz-
 gelebte ist 113. Diminutiv v. makwa Bär 114. v. -amek Fisch; man- schlecht
 115—116 v. man-; manatis schlimm sein, manadjidjike ungebührlich, unanständig
 handeln; vgl. wanat- schlecht, verdorben 117. manomin kanadischer Reis, Wild-
 oder Wasserreis, zizania aquatica 121. manicinj Füllen, gemeinhin Junges eines
 gr. Vierfüßlers 125. mackaw-, s. 105; 126—127 v. masina- geschrieben, gezeich-
 net; masinaigan Buch, Brief, Bild; masinaige schreiben, zeichnen 128. mackiki
 Medizinpflanze, Heilmittel

131. *matchinadoack* La / *matchi nadouek* Ht / Irokesen
 132. *matoutou* La, R / *matootoo* JL / *mataton* Ht / schwitzen
 133. *meoatch* La / *migoatch* Ht / während
 134. *me mangis* La, R / *memangis* Ht / wenig, ein —
 135. *mentitou* La / *mintitou* Ht / *mentitoo* JL / groß, hoch
 136. *mi, mincouti* La, R / *min, mincouti* Ht / *mi, minkooty* JL / *mi, minkooti* G2 / *mi Gi* / ja
 137. *micheoue* La, Ba / *michioue* Ht / *micheone* E / *mecheway* JL / *mishewah* JL, G2 / Hirsch
 138. *mickan* La, H, R / *micau* Ht / *meekan* JL / Weg
 139. *mickouan* La, Ht / *mickwan* JL / Löffel
 140. *mila* La, E, H, R, Ht / *mikaw* JL / geben
 141. *mimi* La, Ht, G2 / Turteltaube
 142. *mimilic* La, Ht, JL / *mimilik* R / *mimilie* Ht / genug
 143. *minaouatch* La, Ht / *menawatch* JL / wieder, noch
 144. *minikoue* La, R / *minikoué* Ht / *minikue* H / *miniquee* Kn / *minikwah* JL / *minikwey* G2 / trinken
 145. *minis* La, H, R, JL, G2, L1 / *minisé* Ht / Insel
 146. *minissin* La / *minnissin* JL / *minissui* Ht / Insel, Halb-
 147. *minsi* La, Ht / *minsy* JL / urinieren
 148. *miouinch* La, R, Ht / *mewinch* JL / weil
 149. *mipidach* La, JL, Ht / *mipidatch* Kn / dann, danach
 150. *mirockamink* La, R, Ht / *merockamink* JL, Ba / *merockanunk* G2 / Sommer, Frühling
 151. *mirouerindan* La, R / *mirouerindam* Ht / *mirowerrindan* JL / zustimmen, ich —, gefallen
 152. *mischimout* La, R / *mishemout* JL, Ba / *muskimout* Ht / *misshimoot* G2 / Bauch
 153. *mischiton* La, H, R, Ht, Ba / *mishiton* JL / *misshitou* G2 / Bart
 154. *miscoue* La, Ba, R / *miscoué* Ht / *miskoo* JL / *mishweh* G1, L2 / *miskweh* G2 / Blut
 miscoue La, R / *mishwey* G1, G2 / *misquy* JL / rot
 155. *miscoutch* La, R, Ht / *miscoush* JL / ändern
 156. *miskoasab* La, Ht / *miskousah* JL / Gesäß, anus
 157. *missoute* La, Ht / *missoure* Gi / *missootey* G2 / alle
 158. *mitamin* La, H, Ht, G2 / *metamin* JL / *mitamick* Gi / Mais
 159. *mitaminabou* La, Ht / Maisbrei
 160. *mitas* La, Gi / *mitass* Ht / *metass* JL / Strümpfe (leggings)
 161. *mittigouch* La, Ht / *mittigoush* JL / französisch
 162. *mittigouchiouek endalakian* (K [in d. Kasseler Exemplar handschr. eingefügt]) La / *mitigouchiouechendataeriank* Ht / *mittigoochiouec endalaquiane* Kn / Frankreich
 163. *mittigou kitchi okima* La / *mitigou, or kitchi okima* Ht / franz. König
 164. *mittik* La, Ht, G2 / *mittick* Ba, E / *meteek* JL, Ba / *meteeh* G1, G2 / *metiih* L1 / *metseh* L2 / Brennholz
 165. *mockoman* La, H, R, Ht, JL / *mokoman* G1, G2 / *mukuman* Ba (v. Kalm, III, 509) / Messer
 166. *mons* La, JL / *monse* Ht / Elen
 167. *mouskinet* La, R, Ht / *mooshquenay* JL / voll
 168. *myask* La, JL, R, Ht / *miask* G2 / Gras

131. *mateinatowe* Irokese, v. *matei* schlecht, böse; *natowa*, s. 170. 132. *matoto* Dampfbad nehmen; *matotizon* sweat-lodge 134. *memandjie* ein wenig; vgl. *mang*-groß, weit, *pangi* ein wenig 135. *mindit* groß, dick sein
 141. *meme* Specht? 146. *minicenj* Diminut. v. *minis*: Inselchen 153. *miciton*, s. *mici*-ein Haar 154. *miskwi* Blut, *misko*-rot 156. *miskwasap* anus, v. *miskwa*=*misko* 158. heute mandamin Mais, v. *manda*-Wunder-, -min Frucht, Beere; *mitamin*, v. *midjim* Nahrung (?) 159. -abo s. 218 161. *wemitigoji* französisch
 164. *mitik* auch (lebender) Baum; falsch dagegen ist JL's „trees“: pl. = *mitikok* Bäume 167. *mockine* voll sein, anfüllen

N

169. *nabal* La, JL, Ht / Hälfte
 170. *nadouek* La, Ht / Huronen
 171. *nantaouerima* La, R, Ht / nantawerima JL / suchen
 172. *nantobali* La, H, R, Ht / nontobâly JL / Krieg
 173. *nantobalitchik* La / nantobalichi Ht / Krieger
 174. *nantoubalima* La, Ht / Krieg führen
 175. *nantouneoua* La, Ht / nantounewaw JL / nantoonewar JL / finden, treffen
 176. *nape* La, JL, Ht / männlich
 177. *napema* La, JL, R, Ht, G2 / Ehemann
 178. *napitch* La, Ht / gänzlich
 179. *napitch, malatat* La, R, Ht / wertlos, schlecht
 180. *napitelima* La / napitilima Ht / wertschätzen
 181. *nassaouakouat* La / nassaoukouat Ht / nassawokwot JL / Gabel
 182. *negao* La, JL, R, Ht / Sand
 183. *nibila* La, Gi, H, R, Ht, G2 / nebela JL / viel
 184. *nibouacka* La, Ht / nebwacka JL / klug sein
 185. *nicanich* La, Ba, Gi, Kn, R, Ht / nikanisch H / necanish JL / nikanish G2 / Bruder
 186. *nikik* La, Ht / nikiki Gi / nekeek JL / Otter
 187. *nimi* La, R, G2 / nimic Ht / nemeh JL / tanzen, ich —
 188. *ningom* La, H, R, Ht, G2 / heute
 189. *nip* La, E, Kn, R, Ht / sterben, ich —
190. *nipa* La, H, R / nipan Ht / nepa JL / schlafen
 191. *nipi* La, H, R, Ht, E, G1, G2, L2 / nibi Ba / nepee JL, Ba / Wasser
 192. *nipouin* La, Kn, Ht, Ba / neepoo JL, Ba / nepoo JL / nip-povin G2 / Tod
 193. *nir* La, H, Kn, R, G1, G2, L1, L2 / ich
 194. *niraoeint* La, R / niraouint Kn / niraueint H / niraweynt G2 / wir
 195. *nirimousens* La / nirimousons Ht / neremoossin JL / Geliebte
 196. *nisitotaoua* La, R / nisitolaoua Ht / nistotawa JL / verstehen
 197. *nissa* La, R, Ht, G2 / nesa, JL / töten
 198. *nitche* La, Gi, R / nitchikious La / nitché Ht / nitchee Kn / neechee JL / Kamerad
 199. *nitianis* La, Ht, Ba, G1, G2 / Sohn, Kind
 200. *nongom* La, JL, Ht / jetzt
 201. *nopemenk* La, JL, Ht / en avant dans les bois
 202. *nopinala* La, Ht / folgen
 203. *nousce* La, Ht, Ba, R / noussey G1, G2 / nooskay JL / nooss Kn / Vater, mein —
 204. *noutchimou* La, R, Ht / leben
 205. *noutchimouin* La, Ba / noutchemouin Ht / nootchimoon G2 / Leben

O

206. *ockola* La, JL, C, Ht / Rock
 207. *okima* La, Gi, C, Ht / oquima Kn / okemaw JL / okimaw G2 / Häuptling

169. napan eines, nur eines (eines v. zwei gleichen Dingen: z. B. ein Arm, ein Bein); abita Hälfte, halb 170. natowe (im übertragenen Sinn) Irokese; ursprüngl. Name einer um Michillimakinak häufigen Schlangenart; zum Unterschied: niina natowek Huronen (vgl. matei natowek, 131) 171. v. nanda-, nandwe- suchen (zu); nanda-wenim erfrage ihn, suche ihn. 176. nabe-, v. -abo Mensch, Mann 177. v. -nabe Gatte; o nabeman ihr Gatte 178. nur mit Negation gebräuchlich (ka napite durchaus nicht) 179. napate unschicklich, ungehörig; manatat das ist (moralisch) schlecht, v. man-, manat- schlecht 182. nekaw Sand; JL und Ht übersetzen La's doppelsinniges „sable“ mit „schwarz“ 185. v. nikan (?) vor, vorwärts, voraus; nikanis Autorität voraushaben 187. nim 192. La übersetzt doppelsinnig „mort“, nipowin (v. nip) ist Substantiv 196. v. nisit- Wissen, Kennen, Verstehen 197. v. nici töte ihn, ni nisa ich töte ihn 199. nidjanis Kind, Tierjunges 200. v. ungebr. Wurzel nong jetzt 201. best. Terminus: „in die Wälder hinein“ 202. v. nopinaj; ni nopinana ich folge ihm 203. v. -os Vater, n'os mein —;

208. *okonogat* La, JL, R, Ht, Ba, G1, G2, L2 / Tag
 209. *olakich* La, Ht / *olakick* JL / Eingeweide, Därme
 210. *olichichin* La, Gi, R, Ht / *olischischin* H / *olishishin* G2 / schön
 211. *ossam* La, Ht / *ozam* JL / zuviel, zusehr
 212. *ossame mangis* La / *ossam mangis* Ht / *ozame mangis* JL / zuwenig
 213. *ouabank* La, Gi, Ht / *wabank* JL / *wawbank* G2 / morgen
 214. *ouabemo* La, R, Ht / *wabemo* JL, G2 / sehen, betrachten
 ouabemo La, R / *ouabimo* Ht / *wabemo* JL / Spiegel
 215. *ouabi* La, R, Ht / *uabi* H / *wabi* G1, G2 / *waby* JL / weiß
 216. *ouabiloucheins* La, R, Ht / *wabeloosheins* JL / klein
 217. *ouabiouian* La, Ht / *wabiuwan* JL / weiße Wolldecke
 218. *ouabou* La, Ht / *abou* C / *wabou* JL / Brühe, Suppe
 219. *ouackaigan* La / *ouackaigan* Ht / *ouackaygan* C / *wackaygan* JL / Festung, Schanze
 220. *ouackaike* La / *ouack-aik* C / *ouachaike* Ht / schanzen (pro pugnaculis cingere)
 221. *ouackan* La, R / *ouakan* Ht / *ouagan* C / Sklave
 222. *oualatissi* La / *oualatissi* Ht / *walatissy* JL / freigebig
 223. *ouaneouine* La / *ouaniouiné* Ht / *waneweenay* JL / wer ist dies?
 224. *ouaneouine maba* La / *ouaniouiné maba* Ht / *wanaweenay mabo* JL / wer ist dieser da (celui-là)?
 225. *ouapous* La, Ht / *wapoos* JL, G2 / Hase
 226. *ouasacolendamaoua* La / *ouasacolendmaoua* Ht / Kerze schnupfen, Feuer schüren
 227. *ouatsa* La, Gi, Ht / *watso* JL / weit (entfernt)
 228. *ouatsadibi* La / *ouatsadabi* Ht / là loin, par là haut
 229. *ouatsakamink dachirini* La / *ouatsakamink dachereni* JL / *ouats-gaamink-dack-Irini* C / *ouatsaquaminc datchirini* Kn / *ouatsakimink duchereni* Ht / Engländer
 230. *oudenanc* La, R / *oudenank* JL / *ou-denanc* C / *oudenack* Ht / *oodenann* G2 / Dorf
 231. *ouebinan* La, Ht / *webenan* JL / fortwerfen, verstoßen
 232. *ouelibick* La, Ht / *welibick* JL / schnell
 233. *oucouelim* La, Ht / *voilà*, qui est bien
 234. *ouias* La, Ht, Ba / *weass* JL, Ba / *wiass* G1, G2 / Fleisch
 235. *ouibatch* La / *ouebatch*, *ouibach* Ht / *webatch* JL / sofort
 236. *ouikiouam* La, Ht / *ouikiouan* Gi / *wikiwam* JL, G1, G2 / Haus, Hütte
 237. *ouiouin* La, Ht / *weewin*, *we-win* JL / heiraten, ich —
 238. *ouipema* La, R / *ouipima* Ht / *weepemaw* JL / ruhen, liegen
 239. *ouir* La, Kn, R / *uir* H / *wir* G1, G2, L2 / er
 240. *ouiraoua* La, Kn, R / *uiraua* H / *wirawaw* G2 / sie (3. p. pl.)
 241. *ouisch* La, R, Ht / *wisch* JL / wollen
 242. *ouissin* La, Kn, R, Ht / *wissin* JL / essen
 243. *oulagan* La, JL, Ht / Holz-, Rindenbecher
 244. *oulamar* La, JL, Ht / Zinnoberrot, Schminke

210. *onicic*, *onicicin* schön, gut sein
 212. vgl. *memandjic*, 134
 213. *wabang* wenn es tagt, Morgen, morgen; v. *wab-* weiß
 214. *wabimoteicagwan*
 Spiegel
 216. v. *wab-*, *wibo* eng, schmal
 217. *wabowaiian*, v. *wab-* weiß, *-waiian*
 Felldecke
 218. *-abo* Saft, Brühe
 219. ursprüngl. Umzäunung, v. *waka* rundherum
 220. *wakaiganike*
 225. *waboz*, v. *wab-* weiß
 226. *wasakonenin-*
damagan Wachlicht, v. *was-* was leuchtet.
 227. *wasa*
 229. aus: *was* weit, fern; *kami* Boden, Terrain; *Wasser*; *-daje*, *-taje* Lok.; *inini* Mann. Heute gebräuchl. d. franz. Lehnwort *aganeca* (anglais)
 230. *otenang* = Lokativ v. *ote-*
naw Dorf
 231. v. *web-* wegwerfen, wegstoßen
 232. *wenibik* kurze Zeit, für —
 233. *wewenint* gut, gehörig
 236. auch *mikiwam*
 237. v. *wiw-* verheiratet sein
 244. *pnaman*

245. *ouskinchik* La, Ba, E, R / ouskinchie Ht / ouskinshik JL / ooskinshik G1, G2 / oosquinchie Kn / ooskirishek L2 / Augen
246. *ouskinekissi* La / ouskinckissi Ht / jung
247. *ouskouebi* La, R, Ht / ousquibby JL / betrunken, nährisch
248. *ousouabank* La, Ht / übermorgen
249. *oustekouan* La / oustikouan Ht / ousticouan Ba, E / oosticooan Kn / oostiquan L / oostikwan G1, G2, L2 / ousteooan JL / oustikan JL / Kopf
250. *oustikoues* La, R, Ht / oustikwees JL / Wurzel
251. *outagami* La, Ht, G2 / outagamy JL / Fuchs
252. *outineous* La, R, Ht, JL / Krankheit
253. *outon* La, R, Ht / ou-ton C / outan Ba / ooton JL, Ba, G1, G2, L2 / Zunge, Sprache (?)
254. *ouzao* La, Ht / oozao G2, L1 / wazzo JL / gelb
262. *pakakoa* La, H / packakoa Ht / Schild
263. *pankisin* La, R / pankissin Ht / ponkisin JL / fallen
264. *papakiouian* La, Ht / papakewean JL / Hemd
265. *papi* La, R, Ht / kapy JL / lachen
266. *paskingoe* La, Ht / einäugig
267. *paskisigan* La, Ht / paskisignan Gi / pasquissigan Kn / paskeysegan JL / Flinte
268. *patchagon* La / V— (?)
269. *patchipaoua* La, Ht / einen Pfeil schießen, ich —
270. *peca* La, R, Ht / pekah JL / Frieden
271. *pecatchi* La, Ht / Frieden schließen
272. *peccabogo* La, Gi, Ht / sanft, leise
273. *pechouetch* La, Gi, Ht / pechoowetch JL / peshwetch G2 / nahe
274. *pentakoe* La, JL / pentakoé Ht / rauchen, ich — Tabak
275. *pepegik* La, R, Ht / paypayjik JL / jeder
276. *pilaoua* La, Ht admiration des Sauvages, c'est admirable (?)
277. *pile* La, JL, R, Ht / piley G1, G2, L2 / Vogel
278. *pilesioue* La, Ht / pilesiwee JL / pileysiwey G2 / Rebhuhn
279. *pimaetissa* La / pimaétissa Ht / besuchen
280. *pimatcha* La, R, Ht / kommen
281. *pimisca* La, JL, R, Ht / hemisca, pimisca C / pimiscaw JL / himiskah G2 / zu Wasser reisen, rudern
282. *pimite* La / pimete JL / pimate Kn / pimitais Ht / Fett
283. *pimousse* La / pimoussé Ht / pemousse JL / pimoosseh G2 / gehen

P

255. *pabouchikan* La, R, Ht / paboushikan JL / pabooshikan Kn / pabooshikan G2 / Brot
256. *packate* La, H, R / packatay JL / pacquate Kn / peccaté Ht / Hunger, ich habe —
257. *packigoue* La / packigoué Ht / packeguay JL / spielen
258. *packikin* La, Ht / Haut
259. *packilague* La, JL / paekilague Ht / (im Spiel) verlieren, ich —
260. *packitan* La, JL / (im Spiel) gewinnen, ich —
packitan La, Ht / packiton JL / lassen, aufgeben, ich —
261. *packite* La, JL, Ht / schlagen, ich —

248. vgl. wabang morgen, 213 249. ctikwan Kopf; La's Form bed. „sein Kopf“ (o-ctikwan) 256. pakate hungern, pakatewin Subst. 258. pakigin die abgezogene Haut eines Tieres 259. pakinawge, pakinage im Spiel gewinnen; La verwechselt pakinaw und pakitev 269. v. pajipav steche, durchsteche ihn 271. pekate ruhig, friedlich 273. pecote 274. pakwene da ist Rauch, es qualmt; La hat 274 und 297 verwechselt. 277. La hat 277 und 278 verwechselt: pilé = pine Rebhuhn, pilesioue = pinesi, pinecinj großer, kleiner Vogel gemeinhin 279—281, 283. pim- stützt gewisse Verba, die isoliert nicht verwendet werden: -ose gehen, -icka gehen, und wandelt bisweilen deren Sinn: pim-icka rudern

284. *pingoe* La, H, Ht, R / *pingo* Kn / *pingway* JL / Staub, Asche, Pulver
285. *pingoe mackate* La / *pingoe mackaté* Ht / *pingo mackate* JL / Schießpulver
286. *pipoun* La, Ba, E, R, Ht / *pepoon* JL, Ba / *pipoon* G2 / Winter
287. *pipounichi* La / *pipounichin* Ht / überwintern, ich —
288. *piouabik* La, R / *piouabick* Ht / *piouabi* Gi / *pivabik* H / *pe-waby* JL / *pewabik* G2 / Eisen
289. *piouel* La, C, Ht / *pewall* JL / Haar (Tier—)
290. *piraouigo* La / *piraouego* Ht / *peraweego* JL / vormals
291. *pitchiba* La, Ht / laufen, herbei-
pitchibat La, R, Ht / *pitcheba* JL / id.
292. *pitchilago* La, R, Ht / *pichilago* Gi / *pitchylago* JL / *pitchilahgo* G2 / gestern
293. *pitou*, *pita* La, Ht / *petou*, *peta* JL / tragen
294. *poagan* La, Gi, G2 / *paogan* Ht / *poygan* JL / Pfeife, Kalumet
295. *poutagan* La, Ht / Stößel (Holz)mörser
296. *poutaoue* La, E / *pouteaoué* Ht / *poutaome* C / *pootawee*, *poutwah* JL / kochen
299. *sasakissi* La, Gi, Ht / *sasa-kissy* JL / *sassakissi* R / geizig
200. *sasega* La, Ht / *sasayga* JL / *saseyga* G2 / hübsch
301. *scoute* La, JL, Ba, E, Gi, C, R / *skute* Ba (v. Kalm, III, 510) / *scute* H / *skootay* G1, G2, L2 / *scoutaye* Ht (v. Mackenzie) / Feuer
302. *scoutecke* La / *scouteché* Ht / Feuerschlagen
303. *scutekan* La / *scoutican* Ht / *scoutykan* JL / *scootecan* Kn / Feuerstahl, -stein
304. *scoutiouabou* La / *scoutiwaboy* JL / Schnaps
305. *sema* La, Gi, R, Ht / *sayma* JL / *semah*, *somah* G2 / Tabak
306. *sibikinan* La / gießen
307. *simagan* La, R, Ht / *semagan* JL / Degen
308. *simaganis* La, Gi / *semaganis* JL / *simagamis* Ht / *simaganich* La, Gi / *simaganitch* Ht / *simaganish* G2 / tapfer, — Soldat
309. *sipim* La, E, R / *sipin* G1, G2 / *sepim* JL, Ht / Fluß
310. *spimink* La, JL, R, Ht / hoch, i. d. Höhe
311. *spiminkakouin* La, Ba, Gi, R / *spimincacquin* Kn / *siminkakouin* Ht / *spiminkakwiu* G1, G2 / *spiminkaquin* JL / Himmel (terre d'en haut)
312. *soule mickoan* La, Ht / Schüssel (?)

S

297. *sagassoa* La, R, Ht / *saggasoy* JL / rauchen, Rauch machen
298. *sakia* La, C, R, H, Ht, G2 / *sakiar* JL / lieben

T

313. *ta* La, JL, E, Ht / wo
314. *tabiscoutch* La, R, Ht / *tabiscooch* JL / gleich, ähnlich

285. *pingwi makate* „Schwarzpulver“; heute *makate* Pulver
 frz. Lehnwort (poil)? 291. v. pi- kommen: *pitei-pato* laufend kommen 294. *op-wagan* Pfeife, Kalumet 296. *potawe* Feuer anzünden 297. *sagaswa* Tabak rauchen 301—304. *ickote*, *ickoteke*, *ickotekan*, *ickotewabo* 306. v. sik- das Ausfließen, Ausfluß (auch Mündung e. Flusses); *sikinan* gieße 307. La's Übersetzung ist falsch: *cimagan* bezeichnet (wie *anwi*, 16) nicht eine Stich-, sondern eine Wurfwaffe, insb. d. Pfeil, Stichwaffen sind — das Messer (*mokoman*, 165) angenommen, das primär keiner eigentlich kriegerischen Bestimmung diente — im voreuropäischen Kanada unbekannt; so ist in den Algonkinsprachen der Ausdruck für Degen eine Neubildung aus *kitci* (93) und *mokoman*. Wenn *cimagan* auch Lanze, Speer bedeutet, so dürfen wir nicht vergessen, daß die Lanze prinzipiell eine Fernwaffe, und roher Vorläufer des Pfeils, der mechanisierten Wurfwaffe, ist. Vgl. W. Hough (Handbook of Am. Ind. I, S. 755): The lance appears to have originated through the need of striking animals from some distance in order to escape personal danger

315. *taga kitija* La, Ht / *taga kitya* R / wohin gehst du?
316. *tagouamissi* La, Kn / *tagouannissi* Ht / *taquamissi* JL / Mut, ich habe —
317. *takouchin* La, JL, Ht / ankommen, ich —
318. *takounan* La / *takoonan* JL / nehmen, ich —
319. *takousi* La, R, Ht / *takoosy* JL / *tacossi* Kn / müde, ich bin —
320. *talamia kitchi manitou* La, Ht / *talamia* C / Gott anrufen
321. *talamika* La, Ht / achten
322. *talimissi* La, R, Ht / *talissimy* JL / Angst, Sorge, in Sorge sein
323. *tani* La, E, R, Ht / *tany* JL / wie
324. *taninentien* La, Ht / *tanientien* warum
325. *tanipi* La, R, Ht / *tannepy* JL / wo, woher
326. *tanipi api* La, Ht / wo ist er? woher ist er?
327. *tanipi endayenk* La, R, Ht / woher kommst du?
328. *tantasou* La, JL, R, Ht / wieviel
tanimilik La, Ht / *tarnimilik* JL / dasselbe
329. *tapia* La, JL, Ht / sein, bleiben
330. *tapoue* La / *tapoué* Ht / schwimmen, rudern
331. *taouema* La, Ht / Blutsverwandter, -freund
332. *tataouan* La / *tatouan* Ht / tauschen
333. *tepatchimou* La, Ht / Neuigkeiten bringen
334. *tepatchimou kan* La, Ht / *taypatchimoo kan* JL / Neuigkeiten
335. *tepoa* La, Ht / Recht, — haben
336. *tibelindan* La, Ht / beraten, ich entschließe (entscheide) mich
337. *tiberima* La, Ht / *tibarimaw* JL / regieren
338. *tibit* La, Ba, E, H, Ht, R, G1, G2, L2 / *tebit* JL, Ba / Zähne
339. *tichinika* La, R / *tischinika* H / *tychintkaw* JL / rufen, nennen
340. *tija* La, R, G2 / *teja* JL / tiga Ht / zu Lande reisen
341. *tilelindan* La, JL, R / *tilelindam* Ht / *tiletindan* La / denken
342. *tindala* La, H, R, Ht / *tindara* JL / haben
343. *tipaham* La, Ht, JL / zahlen, ich —
344. *tirerigan* La, Ht / Überzeugung
345. *tita* La, H, R, Ht / *tit* C / *teta* JL / sagen, ich —
346. *tochiton* La, R, Ht / *toshiton* JL / machen, ich —
- U
347. *undach* La, Ht / diesseits
348. *undachdibi* La, Ht / diesseits
- V
349. *vendao* La, JL, C, R, Ht, G2 / Licht, Helle
- Y
350. *yach* La, Ba, R, Ht / *yash* G1, G2, L1, L2 / *Yatch* JL / Nase
351. *yao* La, JL, C, R, Ht, G2 / *rao* H / Körper
352. *youa* La, R, Ht / er sagt, sagt er

319—332. Die Initiale t- fällt fort, s.: akos krank sein, aiamia beten, anamikaw, anamikage grüßen, anin? was?, wie?, animisin er duldet (v. anim-drückend, Sorge bereitend), and-, an- interrogativ, ap- bleiben, sein, dasein, -abwie (v. abwi, 24) schwimmen, rudern, -awema Bruder, Schwester, atawe handeln 333. tipadjim exakt erzählen: tip- exakt, maßvoll, -adjim sagen, erzählen 335. tepwe Wahrheit sagen, tepwewin Wahrheit 337. v. tib- Herrschaft 340. ija gehen 341. = 336? 347. ondaje hier, an diesem Platz: oom dies, dies hier, daje, taje Ort 351. -iaw Person, äußere Erscheinung, Körper 352. defekt. Verb: iwa sagt er, iwak sagen sie.

Chinesischer Bauzauber.

Untersuchungen an chinesischen Volksmärchen.

Von

W. Eberhard (Universität Ankara).

Unter den von Ts'ao Sung-yeh in Chin-hua (Provinz Chêkiang, Mittelchina) gesammelten und von mir mitgebrachten chinesischen Volksmärchen¹⁾ befindet sich eine größere, in sich geschlossene Gruppe von Märchen, die sich mit dem Bauzauber befassen. Es handelt sich hierbei um die Vorstellung, daß durch den Einbau von bestimmten Gegenständen in einen Neubau bestimmte Wirkungen auf die Bewohner des Hauses ausgeübt werden können. Neben dieser Vorstellung gibt es in China noch andere Bauzauber, die hier nicht behandelt werden sollen: einmal werden beim Hausbau gewisse Dinge an den Giebel gehängt, die die Sicherheit des Hauses gewährleisten sollen, dann werden außen an dem Haus Dinge befestigt, die die Sicherheit der Bewohner garantieren sollen (z. B. der T'ai-shan-Stein oder anderes). Ich bringe zunächst einige der Märchen im Text:

1.

Es war einmal ein Maurer, der arbeitete bei einem reichen Mann. Nun hatte der Maurer früher immer an den 6-Tagen (am 6., 16. und 26. des Monats) Fleisch bekommen. Als wieder einmal ein 6-Tag war, gab ihm der Mann natürlich auch Fleisch, aber weil er zu wenig gegessen hatte, war noch etwas übrig geblieben, und das hob er für den nächsten Tag auf. Die Hausmutter sah das übrige Fleisch, mischte es in guter Absicht mit viel Trockengemüse und machte Trockengemüsefleisch, und gab dies am nächsten Tag. Der Maurer aber dachte, das sei eine böse Absicht, und daher legte er, als er das Tor baute, in eine Schale sechs Würfel in der Reihe 1, 2, 3 und baute diese ein.

Der Bauherr spielte gern und immer hätte er gutes Glück dabei gehabt. Aber nachdem das Tor gebaut war, verlor er immer und kam von Tag zu Tag herunter, bis er all seinen Besitz verloren hatte. Da kam der Maurer einmal wieder. Die Hausfrau erzählte ihm, wie sie seit dem Bau des Tores alles verloren hätten. Früher hätten sie immer die Maurer gut behandeln können, leider könne sie das heute nicht mehr. All das erzählte sie ihm ganz genau. Da merkte der Maurer erst, daß er falsch gehandelt hatte und sagte zu der Frau: „Bringe mir eine Leiter!“ Die Frau brachte sie, und der Maurer kletterte herauf auf das Tor und nahm dort einen Ziegel weg und legte die Würfel auf 4, 5, 6. Von da an wurde die Familie wieder reich.

(I, 133 — Aus Lan-ch'i, Chêkiang.)

2.

Südlich von meiner Heimat Lan-ch'i ist ein Dorf, das „Dorf der Familie Shih“ heißt. Da wohnte ein reicher Mann, dem in der Stadt eine Blumenhalle so gut gefiel, daß er Arbeiter bestellte, um auch eine zu bauen. Zu jedem Essen gab er ihnen Soja-Fleisch und Soja-Huhn und behandelte sie gut. Aber als die Arbeit beinahe fertig war, dachte einer der Lehrlinge des Meisters: „Ich arbeite hier den ganzen Tag von morgens bis abends fleißig und der Mann behandelt mich nicht ein bißchen gut: jeden Tag gibt er nur dieses zerbratene Fleisch, nicht einmal gibt es weißgeschnittenes

¹⁾ Die chinesischen, handschriftlichen Texte befinden sich im Museum f. Völkerkunde Berlin. — Diese Arbeit ist eine Teilveröffentlichung (Nr. 5) der Ergebnisse meiner, mit Unterstützung der Baessler-Stiftung 1934/1935 unternommenen ersten Chinareise.

Fleisch (das ist gekochtes Fleisch, in große Stücke geschnitten, ohne Zusatz von Soja oder anderem. Das ist bei uns so Sitte). Das ist wirklich abscheulich!“ Er nahm daher die zum Essen gebrauchten Stäbchen und die Eßschale und legte sie auf die Tür der noch nicht fertigen Blumenhalle. Nachher machte man sie fertig.

Nach wenigen Jahren war der Hausherr allmählich arm geworden. Und seine Söhne waren arme Schlucker.

Nach weiteren Jahren hörte der Lehrling des Meisters in einem Nachbardorf davon und hörte da auch, wie gut der Mann seine Arbeiter behandelt hatte. Da staunte er über die Maßen und ging wieder zu diesem Mann, wo er die Halle gebaut hatte. Der war schon gestorben, und seine Söhne erzählten, daß nach dem Bau der Halle die Familie keinerlei Glück mehr gehabt habe. Heute habe man keine Felder, ja selbst keine Kleider und kein Essen mehr. Trotzdem luden sie ihn ein, weil er von so weit hergekommen war, und kauften von aufgespartem Geld Wein und Fleisch für ihn. Beim Essen sagten sie ihm: „Wie Ihr früher hier wart, gab es so gutes Essen. Jetzt können wir Euch nur dies weißgeschnittene Fleisch geben!“ Da wußte der Handwerker wirklich, daß er falsch gehandelt hatte und nahm die Stäbchen und die Schüssel von der Tür weg. Und allmählich wurde die Familie wieder reich. (I, 247—48 — Aus Lan-ch'i.)

3.

Irgendwo wohnte eine Familie, die bauten ein Haus und gaben als Essen jeden Tag weißgeschnittenes Fleisch. Wer hätte gedacht, daß ein Handwerker sich das überaß und einen Schweineschwanz kaufte und diesen auf das Gebälk legte! Von da an kam die Familie langsam herunter. Aber das Haus war noch immer nicht fertig.

Nun kam eines Tages die Hausfrau mit dem Essen heraus und sagte zu den Handwerkern: „Entschuldigt, wir haben jetzt kein Geld mehr, wir können euch nur noch gebratenes Fleisch geben!“ Da merkte der Handwerker erst, daß die Leute weißgeschnittenes Fleisch für schön hielten und nahm schnell den Schweineschwanz wieder weg. Da wurde die Familie allmählich wieder reich.

Über die abergläubischen Überlieferungen von Zimmerleuten oder Maurern, die beim Bauen heimlich böse Dinge machen, weiß ich noch: 1. Maurer: sie vermauern am Fuß der Mauer vor dem Tor eine Eßschale. Auf die stecken sie ein Eßstäbchen. Dann kommt die Familie mit Sicherheit herab und ihre Enkel in späteren Generationen sind bestimmt Bettler. Stellt man aber unter ein anderes Tor dasselbe, dann soll die Familie später sehr reich und geehrt werden. Oder sie verstecken in der Schattenmauer¹⁾ ein Schiff aus Papier. Wenn das Schiff nach außen fährt, geht der Besitz der Familie zurück; fährt es nach innen, so steigt die Familie allmählich auf. Oder sie verstecken in den Dachsparren heimlich eine Ratte aus Ton. Dann wird diese Ratte nachts viel rumoren. Oder sie machen aus Ton einen Menschen, der in der Hand einen Nachtopf hält und verstecken diesen auf dem Dachgebälk. Dann müssen die Frauen und Männer nachts immer das Bett vollmachen. 2. Zimmerleute: sie nageln einen Nagel auf eine neugebaute Säule. Dann wird der Hausherr keine Nachkommen haben. Oder sie verstecken auf der Säule eines neugebauten Hauses eine kleine Holzpuppe. Wenn es nachts ruhig ist, hört man dann immer Schritte und Geräusche, die einen belästigen. Oder sie

¹⁾ Schattenmauer ist eine kleine vor eine Tür oder ein Tor gestellte Mauer, die Geistern den Eintritt verwehren soll, auch verhindert, daß man ins Innere des Hauses hineinsehen kann.

klatschen die Hand auf der Unterseite des Sitzbrettes des Klosetts ab. Dann bekommt, wer sich darauf setzt, einen Schlag auf den Hintern.
(I, 235/36 — Aus Chin-hua.)

4.

Nahe bei unserem Dorf ist ein anderes Dorf, in dem ein alter Mann wohnte. Der war durchaus nicht reich, aber seine Familie hatte 8 bis 9 Menschen und die Zimmer reichten nicht aus für sie. Da beschloß der alte Mann, ein paar Zimmer dazuzubauen. Und weil er in diesem Jahre noch bauen wollte, da kaufte er Holz und Ziegel, und in keinen 1—2 Monaten hatte er alles notwendige Baumaterial zusammengekauft.

Eines Tages ging der Alte dann aus und bestellte einige Zimmerleute und Maurer, das Haus für ihn zu bauen, und diese begannen schon nach wenigen Tagen mit der Arbeit. Der Alte behandelte sie sehr gut: im Essen war immer Fleisch, Hühnerfleisch und anderes. Er hoffte dadurch die Arbeiter zu sorgfältigerem und schnellerem Arbeiten anzureizen und das Haus in wenigen Monaten fertig zu bekommen.

Eines Tages konnte der Alte im Dorf kein Schweinefleisch bekommen, und es war zu weit, zu einem anderen Dorf zu gehen und dort zu kaufen. Daher gab er den Arbeitern Enteneier statt des Fleisches. Nun aß der Zimmermeister aber das nicht, während es alle anderen aßen. Der Meister war sehr böse. Er nahm heimlich die Eierschalen, malte darauf einen Menschenkopf mit Augen, Nase, Ohren, Mund, Augenbrauen und Haaren und legte diese Schale dann auf den obersten Teil der Treppe, wo er ein Loch machte und sie hineinsetzte. Von außen verkleidete er es mit Holz. Von da an war der Meister sehr wohlauf. Die Zeit verging schnell, bald war das Haus fertig und der Alte hatte es wieder gemütlich.

In den nächsten 1—2 Jahren war das Haus sehr gut und es geschah nichts. Im dritten Jahr aber begann in einer Sommernacht das vom Zimmermeister hingelegte Ei sich zu bewegen und mit Krach die Treppe herunterzurollen. Das hörten alle Leute im Haus, und sie dachten, irgend etwas sei da hinuntergerollt und schauten nicht erst nach, was. Bald aber hörten sie wieder diesen Krach. Da schöpften sie Verdacht und begannen sich zudem sehr zu fürchten. Der Alte wollte zur Treppe gehen und nachsehen, ob da ein Mensch oder ein Gespenst sei, aber wie er hinging, konnte er nichts sehen. Da begann auch er ein wenig Angst zu bekommen. Er wollte in sein Zimmer zurückgehen, aber schon wieder hörte er es krachen. Da bekam er solche Angst, daß ihm die Haare zu Berge standen, und sein Gesicht wurde weiß. Er lief schleunigst in sein Schlafzimmer und warf sich aufs Bett und tat keinen Atemzug. In dieser Nacht lärmte es, daß einem Hören und Sehen verging. Am nächsten Tage waren alle halbtot vor Angst und waren den halben Tag wie benommen.

Dann aber sagte der Alte zu seiner Frau: „Diesen Krach in der letzten Nacht hat sicher der Zimmermann angerichtet. Aber ich weiß jetzt einen sehr guten Plan. Weil das Zeug, das der Maurer oder der Zimmermann zum Anschlag gegen uns benutzt hat, sicher aus Holz oder Kalk ist, so muß es auch auf diesen Dingen herunterrollen. Nun wollen wir heute Nacht auf die Treppe Holzkohlenasche legen, und wenn das Wesen herunterrollt, dann muß es seine Spuren auf der Kohlenasche hinterlassen. Dann können wir erkennen, von wo es kommt und wie weit es geht. Wissen wir das, dann können wir einen Nachttopf dorthin stellen, wo das Wesen entlangrollt, und es wird dann da hineinrollen. Und wenn es nach dem Gestank riecht, dann kann es sich nicht mehr wieder erheben und weggehen¹⁾).

¹⁾ Dies ist ein sehr verbreiteter und alter Glaube in China.

Dann finden wir es heraus und können es verbrennen.“ Als die Frau das gehört hatte, sagte sie voll Freude: „Sehr gut, sehr gut!“ Und so legten sie Holzkohlenasche auf Treppe und Erdboden, ganz dick.

In der Nacht rollte das Wesen wieder herunter, machte aber keinerlei Krach mehr. Sie aber dachten, es rolle gar nicht und waren ganz ruhig und ohne Furcht.

Als sie jedoch am nächsten Morgen nachsahen, sahen sie auf der Treppe die Spuren eines Eies, und so wußten sie, daß es gestern Abend auch gekommen war, aber wegen der Holzasche keinen Krach hatte machen können.

Der Alte dachte lange nach, dann erst fiel ihm ein, daß er einmal Eier als Mahlzeit gegeben hatte und daß deshalb die Arbeiter ihm das angetan hatten.

In der nächsten Nacht nahm er zwei Nachttöpfe und stellte sie da hin, wo das Wesen rollte. Am nächsten Morgen sah er nach, und da lag das Ei, das ein Gespenst geworden war, schon darin. Er verbrannte es nun, und von da an war alles im Hause ruhig.

(II, 200—202 — Bezirk Chin-hua.)

5.

Es war einmal eine sehr reiche Familie, aber der Hausherr dieser Familie, war sehr geizig, und immer, wenn er etwas anfang, dann überlegte er irgendwelche Kniffe, die er nach langem Überlegen herausbrachte. Immer gingen diese Kniffe um Geld, keinen Kupfer wollte er zuviel bezahlen! Und die Dorfleute, die ihn kannten, nannten ihn daher mit Spitznamen k'o-sih-kui (das ist ein Dialektwort, das einen Geizigen bezeichnet und Leute, die das Geld wie ihr Leben lieben, die immer nur nehmen und nicht geben. Solche heißen „macht-tot-Gespenst“). Einmal dachte dieser Mann: „Ich habe schon viele Söhne, und bald können wir nicht mehr in dem Haus wohnen. Es reicht nicht mehr.“ Es war auch schon zu alt und schlecht. Sein Sohn wollte ein neues Haus gebaut haben, und da dachte er lange nach, denn ein Hausbau ist nicht so einfach. Man muß dazu viel Geld ausgeben, Bausteine, Dachziegel und anderes kaufen und Arbeiter bestellen. Unwillkürlich schüttelte er den Kopf und sagte: „Das geht nicht. Wir wollen lieber ein paar Raumeinheiten Stroh Häuser bauen!“ Als er sich dazu entschlossen hatte, ging er zurück. Aber seine Frau und Kinder ermahnten ihn, ein Strohhaus müsse man doch jedes Jahr erneuern, man brauche Reisstroh dazu, das zusammengebunden werden müßte, Bambusstäbe zum Festhalten, und all das koste viel Arbeit. Ein Ziegelhaus sei doch besser. Sein ältester Sohn sagte weiter: „Wir können dabei ja die grobe Arbeit tun (alle nicht fachmännische Arbeit, die nicht schwer zu machen ist, heißt so; so wird ein Haus von Zimmerleuten und Maurern gebaut, aber das Holz- und Steinetragen gilt als grobe Arbeit), und die Zimmerleute können uns ‚Vettern‘ nennen.“ Dadurch könnte Geld gespart werden, und der Geizige überlegte es sich und sagte: „Schön, na ja. Dann kauft also billigstes Holz!“ Und seine Söhne mußten die Steine zutragen und die Handwerker Vettern nennen und mit ihnen zusammen arbeiten. Er selbst überwachte die Arbeit, ließ seine Söhne Steine tragen, Fundamente glätten, und bald hatten die Zimmerleute den Giebel fertig. Die Maurer aber waren mit den Mauern noch nicht so weit. So gingen die Zimmerleute, während die Maurer noch arbeiteten.

Eines Tages dachte der „Macher“ (das ist der Mann bei den Handwerkern, der die Truppe beaufsichtigt): „Diese Familie, dieser Geizkragen läßt hier ein Haus bauen. Der Zimmermannsobmann soll ja sein Ver-

wandter gewesen sein. Wäre er das nicht gewesen, hätte er ihm bestimmt einen Streich gespielt. Dafür will ich es aber tun!“

Bald kam jemand und rief sie zum Essen, und wie sie hinsahen, da gab es schon wieder verfaultes Gemüse, höchstens ein paar frische Stücke Bohnenkäse gingen noch an. Da hatte der Mann eine noch größere Wut auf den Bauherrn und beschloß, ihm wirklich eins auszuwischen. Das Imbißessen war an diesem Tage sehr gut: es gab Brühklöße aus Klebreis. Die nahm der Maurer und tat sie in die Wand über dem Tor. Nach einigen Tagen dann war auch seine Arbeit fertig. Als der Geizige das Haus fertig sah, freute er sich sehr, und noch mehr freute er sich, daß er so wenig Geld ausgegeben hatte. Er suchte schnell einen günstigen Tag und zog ein.

Als sie dort 3—4 Jahre darin gewohnt hatten, war immer noch alles ruhig und in Ordnung. Unerwartet aber eines Nachts, als alle schliefen und nur der Geizkragen noch nicht, hörte man es am großen Tor klopfen. Er dachte, es seien Räuber, zündete die Lampe an und sah nach, aber er fand nichts. Da ging er wieder schlafen, aber schon wieder hörte er es. Da stand er nochmals auf und sah nach. Aber alles war schon still. So ging es viele Male und der Geizige konnte die ganze Nacht nicht schlafen. Nachher aber ging es jeden Tag so. Dazu starb heute ein Rind, morgen ein Schwein, vielerlei Unglück geschah, immerzu hatte er Rechtsstreite mit anderen Leuten, und in wenigen Jahren war auf diese Weise aller Besitz weg. Sie trieben sich obdachlos herum.

Eines Nachts schlief der Geizige in einem alten Tempel. Wie er hereinging, grüßte er den Buddha darin und sagte: „Seit ich mein neues Haus baute, hatte ich kein Glück mehr. Ich mußte alle Felder verkaufen, nur das unglückliche Haus ist noch da. Ich würde es auch verkaufen, aber die Leute haben gehört, daß darin Geister sind und wollen es nicht kaufen. Habe Mitleid, Buddha! Durch wen ist mir dies gekommen?“

Da hörte er das Buddhabild reden: „Geizkragen! Kennst du deinen Charakter? Empfindest du jetzt Reue?“ Der Geizige nickte mit dem Kopf: „Ja, ich habe Reue!“ Das Bild sagte wieder: „Da du Reue empfindest, bitte den Maurer, der dir das Haus gebaut hat, er solle dir helfen.“ Da dankte er dem Buddha viele Male. Und all das hatte er gar nicht dem Buddha gesagt, sondern dem Maurer, der wußte, daß er Reue empfand und der sich daher hinter dem Buddhabild versteckt hatte!

Der Geizige warf sich schnell vor dem Maurer zu Füßen und flehte ihn um Hilfe an. Der versprach Hilfe, ging in das Haus, sprach am Tore ein paar Worte, bis mit einem Male einige glänzende Klöße herausfielen. Die waren schon zu Geistern geworden, daher sahen sie so aus. Sofort verbrannte er sie. Der Geizige aber behielt den Maurer zum Essen da, und der Maurer erzählte ihm alles. Da erst erwachte der Geizige und sagte, er wolle es nie wieder so machen. Da ging der Maurer.

Der Geizige aber suchte seine Familie wieder zusammen, und sie wurden allmählich wirklich wieder reicher. Und auch der Spitzname wurde nie mehr gebraucht. (II, 216—18 — Aus T'ang-ch'i.)

Zu diesen Märchen gehört ganz eng noch eine andere Gruppe von Märchen, bei denen es sich nicht um den Bau eines Hauses, sondern um den Bau eines Gerätes handelt. Es ist immer ein Bett oder ein Klosett. Von dieser Gruppe bringe ich einen Text als Beispiel.

6.

Es war einmal irgendwo ein Holzladen. Der Besitzer hatte eine Tochter, die nach einiger Zeit erwachsen war. Der Laden blühte von Jahr zu Jahr auf, der Besitzer wurde täglich reicher. Da erfuhr einmal jemand,

daß sie eine Tochter dort hatten und wollte diese freien. Das schlug der Besitzer dem Brautwerber ab und sagte ihm: „So geht das nicht. Erkundige dich erst, und dann komm wieder.“ So ging der Brautwerber und erkundigte sich bei Nachbarn und Verwandten, ob der Mann, der freien wollte, auch fähig und klug sei, und er hörte überall nur sehr Gutes. Daher gab der Händler dann auch seine Einwilligung zur Heirat. Das Hochzeitsgut war sehr zahlreich und schön, aber dem Mädchen war es noch zu wenig und nicht gut genug. Sie wollte, daß ihr Vater ihr noch ein Ehebett selbst mache. Weil nun der Vater aber doch einen Laden hatte, so war er Tag und Nacht in Hetze und schimpfte: „Als ob ich ihr nichts gegeben hätte! Das ist doch wirklich allerlei!“ Und er begann eine Wut gegen seine Tochter zu fassen. Andereiseits fürchtete er, die Zeit zur Hochzeit zu verpassen, sagte es ihr schließlich zu, wollte es aber trotzdem nicht tun. Als er daher das Bett machte, machte er alles fertig und fügte es auch zusammen, aber er steckte in eine Ecke einen kleinen Buddha mit aufgelösten Haaren. Einen Tag vor der Hochzeit trug man es dann zu dem Haus des Bräutigams, und als am nächsten Tag die Zeit gekommen war, da ging auch die Braut hinüber.

Als sie in der Nacht im Brautzimmer waren und das Bett bestiegen, begannen sie sich zu schlagen. Sobald sie wieder heruntergingen, da waren sie sehr einträchtig und verliebt. Mehrere Tage lang ging es so, ohne daß sie es glauben wollten. Dann aber wußten es alle im Haus und keiner glaubte es. Alle rieten: „Das muß dann am Bett liegen!“ Aber manche glaubten es immer noch nicht. Da riefen sie einen Zimmermann, der nachsehen sollte, und wie der Stück für Stück sorgfältig zerlegte, da fand er wirklich an der Hinterwand in einer Ecke einen kleinen Buddha mit aufgelöstem Haar. Den zerstörten sie und setzten dann das Bett wieder zusammen. Danach waren sie immer sehr einträchtig, auch wenn sie auf dem Bett waren und neben ihm und schlugen sich nie mehr. Das war nur ein Streich des Vaters gewesen. (I, 242—43 — Aus Wu-i, Chêkiang.)

Die recht zahlreichen weiteren Texte unserer Sammlung aus Chin-hua und Umgebung sind alle mehr oder weniger einander ähnlich. Nur wechselt die Art des ausgeübten Zaubers. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Zauberei habe ich kurz in „Typen chinesischer Volksmärchen“ (FFCommunications Nr. 120, S. 150—153) gegeben. Ich stelle sie hier nochmals der Übersicht halber zusammen:

- a) Einmauern von Klößen oder Nudeln. Diese machen nachts Geräusche.
- b) Einmauern eines Schiffes mit dem Bug nach außen oder Einmauern zweier Schiffe, wobei das größere nach außen, das kleinere nach innen fährt. Die Familie verarmt dadurch.
- c) Hinlegen von Würfeln mit den niedrigen Augen nach oben. Die Familie verarmt durch Spiel.
- d) Aufmalen einer Hand. Sie schlägt den, der den Gegenstand benutzt.
- e) Einmauern einer Eßschale mit Stäbchen. Die Familie verarmt.
- f) Einmauern einer Puppe oder Götterfigur. Sie erscheint als Gespenst.
- g) Hinlegen einer Papierfigur. Sie erscheint als Gespenst.
- h) Einmauern eines Wagens mit Geld, der nach außen fährt. Familie verarmt.
- i) Aufmalen von Augen: Familie wird blind.
- j) Hinlegen eines Messers. Es bringt Tod.
- k) Hinlegen eines Nagels. Er macht nächtlichen Krach oder bringt Tod.
- l) Einmauern einer Strohfigur. Sie erscheint als Gespenst.
- m) Hinlegen eines Holzstückes. Es macht Krach.
- n) Hinlegen eines Schweineschwanzes. Er macht arm.

- o) Einbauen von Spänen. Sie schaden.
- p) Hinlegen einer kleinen Bewässerungsmaschine: sie macht arm.
- q) Hinlegen eines Schuhs: er soll schaden.
- r) Hinlegen einer Tigerfigur: sie soll die Familie auffressen.
- s) Hinlegen eines Fadens mit Tinte: soll schaden.
- t) Hinlegen eines Besens: soll schaden.
- u) Hinlegen eines Geldstückes oder einer Katzenfigur: nächtlicher Krach.
- v) Hinlegen einer Rinderfigur: schadet.
- w) Hinlegen eines Eßstäbchens: schadet.
- x) Aufschreiben des Zeichens Löwe: soll töten.
- y) Hinsetzen einer Schale mit Wasser: man kann kein Feuer anmachen.
- z) Hinträufeln von Blut: schadet.
- aa) Einen Stein falsch setzen: macht arm.
- ab) Die Hauptsäule des Hauses umdrehen: bringt Unglück.
- ac) Eine Laus ins Bett setzen: bringt Läuseplage oder Spuk.
- ad) Verbrennen eines Hausmodells aus Räucherholz: es soll Feuer ausbrechen.
- ae) Hinlegen eines Menschen aus Stroh mit einem Feuerholz in der Hand: es soll Feuer ausbrechen.
- af) Einmauern eines bunten Tuches: das Haus brennt durch Blitzschlag ab.
- ag) Hinlegen von Ölkuchen: verleitet zum Selbstmord¹⁾.

In anderen Fällen ist nicht genau gesagt, welche Art Zauber angewandt wurde. Es gibt auch eine Anzahl von Fällen, in denen der Lehrling den Trick des Meisters nachmachte und wo dadurch eine umgekehrte, günstige Wirkung erzielt wurde.

Nun wurde mir erzählt, und in zahlreichen Texten ist es auch erwähnt, daß die Maurer und die Zimmerleute (dazu kommen oft noch die Lehmarbeiter, die die Lehmwände stampfen) diesen Zauber auf Grund einer Geheimkunst machen, der Geheimkunst des Lu Pan. Lu Pan ist der Gott der Zimmerleute und Handwerker. Ob dieser Gestalt je eine historische Persönlichkeit zugrunde lag, ist nicht mehr zu erkennen. Jedenfalls wird Lu Pan schon in der Han-Zeit als ein übernatürliches, göttliches Wesen aufgefaßt (z. B. Han-shu 65, 7a), man benannte ein Tor nach ihm (Hou-Han-shu 54, 5a). In der Literatur der Vor-Han-Zeit gilt er als der Erfinder mehrerer technischer Dinge, wie des Enterhakens, der Wolkenleiter und der Ramme. Auch wird berichtet, er habe einen Vogel geschnitzt, der mehrere Tage fliegen konnte (siehe: Mê Ti 49 = Forke 593 bis 594; Mê Ti 50 = Forke 595; Mê Ti 36; siehe auch Giles, Biogr. Dict. 1424 und Doré: Recherches XI, 1030—31 und Bild 299; weitere Erwähnungen im Lun-heng usw.). Gelegentlich tritt er aber auch als Maler auf (Shui-ching-chu Kap. 19 = III, 108 und San-fu huang-t'u). Ich glaube nach allem, daß Lu Pan vielleicht schon in der Han-Zeit der Berufsgott der Zimmerleute gewesen ist, jedenfalls nicht sehr viel später. Das Buch des Lu Pan nun soll sich im Besitz der Meister befinden. Hierüber berichtet Cheng Shin-hsü (in Min-su Nr. 113, 13; Kanton 1933): „In diesem ihrem Buch — welches das heilige Buch der drei Handwerksmeister (Zimmermann, Maurer, Lehmarbeiter) ist — sind viele Bilder gemalt, gute und schlechte. Darin befinden sich Gespenster mit aufgelöstem Haar, Gespenster mit heraushängender Zunge, aber auch solche Bilder, die Reichtum anziehen. Am Tage der Aufrichtung des Firstbalkens nun betet ihr Meister sehr inbrünstig zum Himmel, dann bläst er, bläst eine Seite des Buches auf und wendet das Bild an, das so gefunden ist. Ganz gleich, ob

¹⁾ Dieser Symbolik liegt ein Dialektausdruck zugrunde.

der Hausherr sie gut oder schlecht behandelt hat, sie richten sich dabei ganz nach den Anweisungen ihres Schutzpatrons.“ Diese Ansicht hörte ich auch. Alle Texte jedoch sagen ausdrücklich, daß die Handwerker einen ungünstigen Zauber nur dann machen, wenn sie schlecht behandelt worden sind, daß es sich also um einen Racheakt handele.

Ich bemühte mich nun, dieses „Buch des Lu Pan“ zu bekommen. Handschriftliche Exemplare sah ich nicht, ich bin aber überzeugt, daß es solche noch gibt. Ich bekam nur einen modernen kleinen Druck „Hui-t'u Lu Pan ching“ (Illustriertes Buch des Lu Pan), gedruckt in Shanghai (ohne Jahr; Verlag Chin-chang). Dieses Heft gibt hauptsächlich astrologische und geomantische Hinweise für den Bau eines Hauses, dazu ein paar praktische Maßangaben und Zeichnungen. Als Verfasser wird ein kaiserlicher Oberbauinspektor in Peking, Wu Jung, angegeben. Weder der Verfasser noch das Buch ist in irgendeiner der großen Biographien oder Bibliographien zu finden. Das Buch kann jedoch seiner Art nach nicht älter als frühestens mingzeitlich sein. Daß Teile des Buches auf sehr viel älteres Gut zurückgehen, ist eine andere Frage. Mit dem Inhalt des Buches wollen wir uns hier nicht beschäftigen, da das in größerem Zusammenhang mit einer Erklärung der ganzen geomantischen Regeln geschehen müßte. Für uns ist wichtig, daß am Ende dieses Buches ein paar Seiten angefügt sind, die „Geheimbuch des Lu Pan“ genannt werden. Hier werden zuerst die außen am Haus anzubringenden Symbole erwähnt, wie der T'ai-shan-Stein und andere. Dann folgt der Abschnitt, der uns besonders beschäftigen soll (Kap. 4, S. 18a—19a). Er lautet in Übersetzung:

„Alle Handwerker, wenn sie allein sind und keine vier Augen es sehen, benutzen das erste Bild, was sie finden, wenn sie das Buch mit geschlossenen Augen aufmachen.“

Hier ist also dasselbe ausgesprochen, was schon oben als volkstümliche Überlieferung mitgeteilt war. Es folgt nun eine Serie von 27 Bildern. Zu ihnen sind Beischriften gegeben, und zwar teils gereimte, teils ungereimte. Die Reime sind Volksreime, im Stil der sonstigen Volksdichtung gleich, von der Hochdichtung sehr verschieden. Ich bringe die Beischriften der Reihe nach in Übersetzung, in Klammern gebe ich dabei eine Erklärung des Bildes sowie eine Erklärung des Zaubers:

1. „Versteckt man im Strebebalken ein Zimtblatt, so besteht der Herr seine Prüfungen.“ (Bild eines Zimtblattes. Zugrunde liegt wohl die Vorstellung, daß Zimtblatt [kui] im Zusammenhang mit geehrter Stellung [kui] steht.)
2. „Ein Schiff versteckt man auch im Strebebalken. Da kann man die Schiffsspitze nach innen wenden. Dann bekommt der Hausherr Reichtum. Man soll sie nicht nach außen wenden, dann verliert der Hausherr sein Geld.“ (Bild eines Schiffes mit Segel. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß das Schiff Reichtümer herein- oder herausfahren kann.)
3. „Verbirgt man das Nichtgebogene irgendwo, so hat der Hausherr langes Leben.“ (Bild eines Kiefernzweiges. Die Kiefer gilt im ganzen Volksglauben als Symbol des langen Lebens, weil sie im Winter nicht stirbt.)
4. „Wenn man diese fünf Gespenster mit zusammengefaßtem Haar in der Säule versteckt, so gibt es Tod und Trauer.“ (Bild eines Mannes, die magischen Zauberzeichen der vier Elemente Metall, Holz, Wasser, Feuer in den vier Ecken des Bildes. Das fünfte Element Erde ist also der Mann selbst. Es handelt sich wohl um einen Zauber der Herbeirufung der bösen Geister der Elemente, wie er bei den Taoisten vorkommt.)

5. „Ein Sarg, ein Toter; wenn es zwei sind, besagt es doppelte Strafe. Ist er groß, so beklagt man im Hause einen Großen; ist er klein, so verliert man im Hause einen Kleinen. — Man versteckt es im Querbalken in der Halle.“ (Bild eines Sarges. Symbolik ist klar. Dieser Spruch ist in Form eines vierzeiligen Siebenergedichtes, dazu kommt die letzte Zeile in Prosa.)
6. „Eine schwarze Sonne im Haus verborgen, solch Haus hat kein Glück, dunkel und traurig vergeht die Zeit. Fängt man etwas an, ist es, wie wenn Wolken die Sonne verdeckten, immer ist man krank und verläßt das Bett nicht. — Versteckt im Querbalken über der Tür.“ (Bild eines von Wolkensymbolen umgebenen Kreises mit dem Schriftzeichen Sonne in der Mitte. — Symbolik klar. — Gedicht in der Form wie das vorige.)
7. „Ein Eisenschloß, in dem ein Mensch aus Holz ist, darauf gemalt in bunt etwas wie ein Mensch. In solchem Haus sterben in einem Jahr 5 Personen, in 3 Jahren oder 5 Jahren sind alle tot. — Wird im Brunnen versteckt oder in der Wand.“ (Bild eines chinesischen Schlosses. Auf das Schloß ist geschrieben: in der Mitte ein aus Holz geschnittener Mensch.“ — Es soll wohl angedeutet werden, daß das Leben des Menschen eingeschlossen ist. — Gedicht in der Form wie das vorige.)
8. „Bambusblätter, ganz grün, drei Stück miteinander verbunden, darauf geschrieben ‚großes Glück, großer Friede und Ruhe‘, gut versteckt auf höchstem Firstbalken, bringt den Menschen Ruhe, Frieden und ewiges Glück. — Wird unter dem Firstbalken angenagelt. Auf dem Balken ist es verboten!“ (Bild eines dreigeklappten Blattes. Auf jedem Blatt steht „große Ruhe“ oder „Friede und Ruhe“ oder „großes Glück“. Bambus symbolisiert Beständigkeit. Gedicht in der Form wie die anderen.)
9. Malt man auf den Balken die Gazemütze, auf den Pfeiler die Stiefel und den Gürtel auf den Querbalken, ist das gerade richtig. Bekommt man Söhne, so bestehen sie die Prüfungen als erste, sie kommen ins Hanlin-Amt und verfassen Bücher!“ (Bild eines Beamtenhutes, eines Gürtels und eines Paares Beamtenschuhe. Dies drückt den Wunsch aus, daß die Kinder Beamte werden möchten. — Gedicht in vier Zeilen wie die vorigen, jedoch ohne die Schlußzeile in Prosa.)
10. „Versteckt man zwischen der Türspalte einen Tuschefleck, so kommen Generation nach Generation Tüchtige hervor und hohe Beamte. Werden es keine literarischen Beamten, dann werden es Maler; und ein Haus, in dem Gutes angesammelt ist, hat treue und loyale Mitglieder.“ (Eine Strichzeichnung, einer Art Gabel ähnlich. Die Tusche soll die Beschäftigung mit Literatur oder Malerei andeuten. — Gedicht in vier Zeilen wie das vorige.)
11. „Ein Stück Eßschalenscherbe, ein Eßstäbchen, die Späteren werden Bettler werden. In Kleidung und Essen werden sie immer frieren und hungern müssen, das Haus werden sie verkaufen müssen und in einem Bergtempel wohnen. — Wird versteckt im Quergebälk des Toreingangs.“ (Bild einer kleinen Scherbe und eines Stäbchens. — Die zerbrochene Schale und das einzelne Stäbchen sollen den Bettler symbolisieren. — Gedicht wie Nr. 5 und ähnliche.)
12. „Versteckt man ein umgedrehtes Boot nördlich des Hauses, so ertrinkt im Fluß, wer zu einer Geschäftsreise ausgeht; seine Kinder und Töchter ertränken sich, seine Frauen werden bei der Geburt sterben. — Wird in der Erde genau nördlich vergraben.“ (Bild eines umgekehrten einfachen Bootes. — Symbolik klar. — Vers wie Nr. 11.)

13. „Ein Schwert und ein Band, begraben in der Erde irgendwo. Da werden Eheleute und Vater und Sohn nie einträchtig sein, viele werden sich mit dem Seil erhängen. — Kann überall vergraben werden.“ (Bild eines Schwertes mit am Griff angebundenem Faden. — Symbolik einleuchtend. — Gedicht wie voriges.)
14. „Auf weißem Papier zwei Schwerter gemalt, ist Mord und Feuer machender, bedenkenloser Held. Aber wer andere tötet, kommt ins Gefängnis und entgeht nicht der Strafe im Herbst. — Wird im Weißtigerkopfbrett vor dem Tor versteckt.“ (Bild zeigt zwei kurze Messer. — Symbolik klar. Im alten China wurden Todesstrafen immer im Herbst vollzogen. — Gedicht wie die vorigen.)
15. „Ein Mann, ein Pferd, eine Lanze, Berühmtheit im Militäramt und großes Glück. Der Name wird berühmt in der Welt, die Barbaren unterwerfen sich, allerdings Tod als General auf dem Feld.“ (Bild eines Mannes auf Pferd mit Lanze, aber kein Krieger. — Symbolik einleuchtend. Gedicht in vier Zeilen wie Nr. 9. Es fehlt aber augenscheinlich die Schlußzeile in Prosa, wo mitgeteilt ist, wo das Bild anzubringen ist. Die vierte Zeile ist ein heutiges Sprichwort!)
16. „Der weiße Tiger muß in der Haupthalle sitzen, das bringt, daß der Hausherr immerzu Streit hat und daß die Frauen im Hause viel Krankheiten haben. Es tut nichts den Kleinen, nur der Ehefrau. — Wird versteckt in dem Balken mit dem Kopf nach innen, das ist unheilbringend.“ (Bild eines sitzenden Tigers. — Der weiße Tiger ist Symbol des Westens. Er steht daher mit dem Weiblichen in Beziehung. — Gedicht wie Nr. 5 und andere.)
17. „Im Stützbalken Reis verstecken, dann wird der Haushalt sicher reich und blüht auf. Tausend Reichtümer, zehntausend Schnüre Geld, Sicherheit im Hause. Der Reis verfaut in den Speichern, die Kisten sind voll von Kleidern. — Wird im Stützbalken versteckt.“ (Bild eines Haufens von Reiskörnern, die den Reichtum zeigen sollen. Das Verfaulen ist im Sinne von Anhäufung, ohne daß man Gebrauch davon macht, zu verstehen. — Gedicht wie das vorige.)
18. „Ein Stück Ziegel, eine zerbrochene Säge versteckt an der Stelle, wo die Balken zusammenstoßen. Dann stirbt der Mann, die Frau verheiratet sich wieder, die Söhne zerstreuen sich, die Sklaven laufen weg, keinen Platz hat man mehr. — Wird versteckt, wo die Balken zusammentreffen.“ (Bild eines Dachziegels, auf dem geschrieben ist „immerwährendes Vergehen“. — Der Ziegel symbolisiert das zerbrochene Haus. — Gedicht wie das vorige.)
19. „Zwei Münzen, rechts und links am Balken verteilt, bringen langes Leben, Reichtum, Glück, gute Stellung in reichlichem Maß. Der Vater wird berühmt, der Sohn geehrt, die Frau wird belehnt und beschenkt, für Generationen tragen Kinder und Enkel Beamtenkleider. — Wird an beiden Enden des Hauptquerbalkens angebracht, an jedem Ende eins, umgekehrt.“ (Bild zeigt zwei alte Käsche-Münzen, die eine mit der Aufschrift „yüan“ (ursprünglich), die andere mit „chiu“ (neun). Symbolik ist klar. Gedicht wie das vorige.)
20. „Sieben Nägel bilden ein Pack. Sieben Personen werden nie verloren gehen, wenn aber ein Mensch dazukommt und wenn man eine Schwiegertochter nimmt, so wird es immer so sein, daß einer kommt und dafür einer geht. — Wird in einem Loch in der Säule versteckt.“ (Bild zeigt neun (!) nagelartige Punkte. Nagel (ting) kann gesetzt werden für „Person“ (ting), sieben Nägel sind also sieben Personen. — Gedicht wie das vorige.)

21. „Ein Stück gute Tusche, ein Pinsel, bringen Reichtum, Ehre, Ruhm, hohe Stellung. Dem Hof wird man helfen, Minister wird man werden. Wenn die Pinselspitze verdirbt, dann verliert man das Amt. — Wird im Balken versteckt.“ (Bild zeigt einen Block Trockentusche mit der Aufschrift „Tusche“, daneben einen Pinsel. — Beides symbolisiert den Gelehrten. — Gedicht wie das vorige.)
22. „Schreibt man dieses Zauberzeichen in Wasser und Holz (d. h. in die Wand), so sieht man im Hause immer Geister und Gespenster, es poltern Steine, es fliegt Sand, immer ist Spuk. Frauen und Kinder sterben viel an Krankheiten. — Wird in einen Riß eines Holzstammes eingeschrieben.“ (Bild zeigt ein taoistisches Zauberzeichen, anscheinend gebildet aus den Komponenten „Tür“ und „Gespenst“. Solche Zauberzeichen sind mindestens seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. üblich. — Gedicht wie üblich.)
23. „Wird der rote Vogel vorn angeschrieben, gibt es vielen Streit. Ist es ein Beamter und trifft ihn kein Unheil, so streitet er mit anderen dauernd. Der Hausbesitz geht verloren, Menschen kommen um, es endet erst, wenn man das Haus verkauft. — Wird auf den Balken über dem großen Tor geschrieben.“ (Bild eines Vierecks. Der rote Vogel ist das Symbol des Südens, man sollte daher eigentlich Feuer erwarten. Symbolik unklar. — Gedicht wie üblich.)
24. „Im Toreingang den ‚Scheffelgefangenen‘ einschreiben, dann kommt Unglück über das Haus, wenn es fertig ist. Große Anklage, Gefängnis, aus dem man nicht mehr herauskommt und als Gefangener stirbt. — Wird in einem Spalt im Toreingang versteckt angebracht.“ (Bild zeigt ein schwarzes Viereck wie ein Scheffelmaß, mit eingeschriebenem Schriftzeichen „Mensch“. Es soll wohl die Idee des Gefangenseins ausdrücken. — Gedicht wie üblich.)
25. „Im Hause einen Rindsknochen verstecken, bringt immer Kummer und Not. Im Alter hat man keinen Sarg, wenn man stirbt; Enkel in späteren Generationen werden arm sein. — Wird im Zimmer vergraben.“ Bild zeigt einen Knochen mit der Aufschrift „Rinderknochen“. Daneben ein schwarzer Ring unbekannter Bedeutung. Der Knochen soll wohl den Verfall und den Tod symbolisieren. — Gedicht wie üblich.)
26. „In Kopfhaar ein Schwert eingewickelt, dann werden Söhne und Enkel kein Kopfhaar haben und aus dem Hause laufen. Man hat Söhne, aber keinen Mann, man ist nie froh, verwitwet und allein ist man. — Wird in der Erde unter dem Toreingang versteckt.“ (Bild zeigt ein Schwert, das durch ein Bündel Haare schneidet. Symbolismus deutet das Abschneiden der Haare an, was den Eintritt in den Mönchsorden bedeutet. — Gedicht wie üblich.)
27. „Auf der Wand und auf dem Balken einen Flaschenkürbis aufmalen: dann versteht man die philosophischen und religiösen Lehren; alle Bewohner haben besondere Künste; Ärzte, Wahrsager, Sternkundige sind viel. — Wird aufgemalt auf der Wand und da, wo die Balken zusammengefügt sind.“ (Bild zeigt einen schwarzen Flaschenkürbis. Dieser ist das Attribut der Zauberer und Heiligen, daher die Bedeutung der Symbolik. — Gedicht wie üblich.)

Die Zahl 27 ist sicher symbolisch; sie mag mit der Neunzahl zusammenhängen, die in allen magischen Spekulationen besonders wichtig ist, weil es eine Zahl der Vollendung ist. Vielleicht liegen aber auch Zusammenhänge mit den Mondstationen vor, wiewohl die chinesische Mondstationenzahl 28 ist und nur durch indischen Einfluß gelegentlich auf 27 verkürzt

wurde. Der ganze Text scheint entweder unvollständig überliefert zu sein (daher bei den ersten vier Bildern keine Verse) oder aus verschiedenen Quellen zu stammen. Das erstere ist wahrscheinlicher, da auch bei anderen Versen Unregelmäßigkeiten auftreten. Unvollständige Überlieferung ist gerade bei Volkstraditionen häufig.

Vergleichen wir diese „kanonische“ Aufzählung der Bauzauber mit den Volksmärchen aus Chin-hua, so zeigt sich, daß die Volksmärchen durchaus andere Zauber angeben. Nur das Schiff (Nr. 2) tritt auch in den Märchen in gleicher Bedeutung auf. Es läßt sich also mit Sicherheit sagen, daß diesen Märchen nicht der uns vorliegende Text des „Buches des Lu Pan“ zugrunde lag. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß diesen keinerlei Text zugrunde lag, sondern daß von den Maurern und Zimmerleuten je nach der Gelegenheit verschiedenste Zauber angewandt wurden. Das Buch des Lu Pan belegt diese Sitte nur für eine frühere Zeit. Leider allerdings läßt sich kein genauer Zeitpunkt für das Alter des Buches angeben¹). Andere Texte belegten die Sitte für das 18. Jahrhundert (zitiert in „Typen chinesischer Volksmärchen“²).

Es fragt sich nun, wie alt diese Sitte wirklich ist und woraus sie sich entwickelt haben könnte. Die erste Erwähnung einer ähnlichen Sitte findet sich in den Han-Annalen (Kap. 63, 1 b; Kap. 66, 1 b; Kap. 45, 7 b). Es handelt sich um eine große Zauberaffäre, in die viele tausend Menschen verwickelt waren. Es wurden dabei in einem Palast vergraben Menschenfiguren aus T'ung-Holz gefunden und es waren Menschenfiguren an dem Wege eingegraben worden, auf dem der Kaiser kommen sollte. Der Kaiser sollte dadurch magisch getötet werden. Es waren in diesen Zauber hunnische Zauberer verwickelt. Dies ist durchaus mit dem späteren Bauzauber zu vergleichen, wenn auch Unterschiede vorhanden sind: der Zauber ist nicht von Handwerkern angelegt und soll nicht dauernd wirken gegen jeden Bewohner des Hauses oder jeden Benutzer des Weges, sondern speziell gegen den Kaiser. Es gehören aber im ganzen gesehen diese und ähnliche Fälle mehr in das Gebiet des Bild- und Analogiezaubers, der reichlich im alten China sowohl wie bei den Hunnen belegt ist.

Die eigentliche Wurzel des Bauzaubers scheint mir das Bauopfer zu sein. Bei einem Neubau wurden in die Fundamente Menschen eingemauert, die das Haus beschützen sollten. Dem liegt dieselbe Idee zugrunde wie dem Bauzauber, daß eben von dem eingemauerten Wesen Wirkungen ausgehen, die günstig, aber auch ungünstig sein können. Daß es ein solches Bauopfer in China gegeben hat, ist vielfach bestätigt. Ich will hier von den sehr verwandten Märchen vom Dammbau, bei dem auch Menschen mitgeopfert wurden, vom Glockenguß, von der Einweihung eines neuen Ziegelofens, eines neuen Porzellanofens nicht sprechen (Belege dafür: Typen chinesischer Volksmärchen S. 146). Aber aus neuester Zeit noch berichtet Cheng Shih-hsü (Min-su Nr. 113, S. 14), daß sich in Nanking, als die Grabanlagen für das Grab von Sun Yatsen gebaut wurden, das Gerücht herumsprach, man kaufe die Seelen kleiner Kinder dafür auf. In der Provinz Kiangsu tritt im Märchen von der Meng-Chiang die Bemerkung auf, man begräbe Menschen mit dem Familiennamen „Wan“ (Zehntausend) in der Stadtmauer, um dieser besondere Festigkeit zu geben (zehntausend Jahre Haltbarkeit) (Ku Chieh-kang: Meng-Chiang-nü ku-shih yen-chiu I, 57—58). Angeblich in neuerer Zeit noch seien solche Bauopfer in der Provinz Shantung häufig gewesen (Matignon: La Chine hermétique

¹) Eine Textangabe in der Biographie des Heiligen läßt auf die Zeit nach 1420 schließen als Datum ante quem non.

²) Außer den dort erwähnten Texten kommen noch dazu: Yüeh-wei ts'ao-t'ang pichi VI, 14 und XIV, 11 (Ausgabe des Verlags Ta-ta, Shanghai, in 2 Bänden).

S. 244). Das Einbauen von Figuren könnte demnach als ein Ersatz des Einmauerns von Menschen gelten, wenngleich eben das Vergraben von Figuren zu magischen Zwecken schon sehr früh belegbar ist. Ein bestimmtes Verbreitungsgebiet läßt sich dieser Sitte schwer zuschreiben, sie scheint vorwiegend in Süd- und Ostchina verbreitet zu sein, vielleicht aber entsteht dieser Eindruck nur dadurch, daß zufällig über die anderen Gebiete Nachrichten fehlen.

Über die geographische Verbreitung einiger Gebärden im östlichen Mittelmeergebiet und dem nahen Orient.

Von

Günter Müller.

Mit 15 eigenen Aufnahmen.

Die Anregung zu diesem Aufsatz gaben Reisen des Verfassers im östlichen Mittelmeergebiet, Vorder- und Mittelasien, wo die Gestikulationsfreudigkeit der Bevölkerung zu Beobachtungen reichlich Stoff bietet. Aus der Überfülle des Materials werden hier die Gebärden für „Ja“, „Nein“ und „Komm“ herausgegriffen. Es handelt sich dabei um ein zu Unrecht vernachlässigtes Gebiet, dessen Beachtung um so notwendiger erscheint, als heute die einheimischen Gesten vielerorts unter europäischem Einfluß im Rückgang begriffen sind. Das über dieses Gebiet erschienene Schrifttum ist spärlich und nimmt kaum Bezug aufeinander. Die wertvollste Einzeluntersuchung ist immer noch das Werk von A. de Jorio, *La mimica degli Antichi*, Neapel 1832, eine wahre Fundgrube neapolitanischer Gebärdensprache. Eine Menge Stoff bietet auch das Werk von C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890. Ferner findet sich einiges in den „*Publications of the bureau of Ethnologie*“ I, Washington 1881, bei R. Kleinpaul, *Sprache ohne Worte*, Leipzig 1888, und in Reisebeschreibungen von Russel, Petermann, Goldzieher, Stratil-Sauer u. a.

Wir beginnen 1. mit der Komm-Geste.

Während bei uns zum Heranwinken von Personen die Hand immer in „supinierter“ Stellung gehalten wird, d. h. der Handrücken ist nach unten gekehrt, geschieht dies in den südlicheren Ländern in „Pronationsstellung“, wobei der Handrücken nach oben gewandt wird. Die vier Finger machen dabei eine Art klappende Bewegung, die mit unserem Abschiedswinken eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Die Ausbreitung dieser Geste sollen folgende 8 Bilder veranschaulichen:

1. Italien. Junger Mann aus Nocera bei Neapel, im Begriff, sein kleines Bruderlein, das weiter links unten steht, die Treppe aufwärts zu sich heranzuwinken.

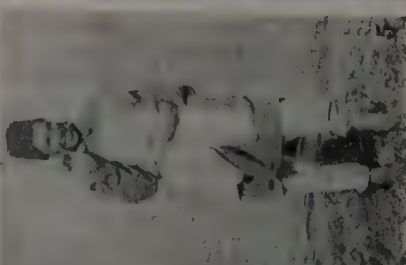
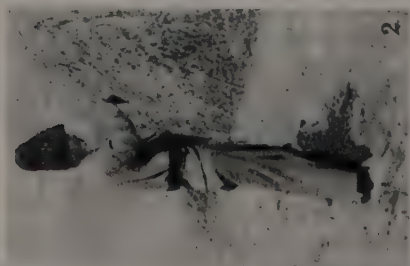
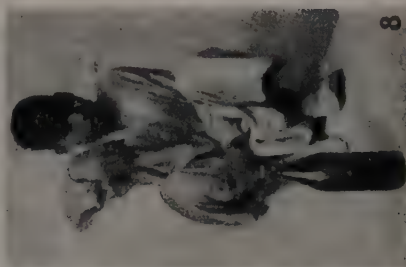
2. Balkanhalbinsel. Rumänischer Bauernjunge aus der Gegend von Vulkaneş bei Galatz, der einem vorbeikommenden Fremden Trauben aus seinem Weinberg zum Kauf anbieten möchte.

3. Ägäische Inselwelt. Junge Griechin aus Rhodos, die einen Fremden zu sich heranwinkt, der nach dem Weg fragte. Hier wird die Ähnlichkeit der Komm-Geste mit unserem Abschiedswinken deutlich.

4. Asiatische Türkei. Fuhrmann in der jetzt üblichen europäischen Tracht, an einer Wasserstelle der Landstraße Kirschehir—Kaisari. Er ehrt den Verfasser nicht etwa mit dem „Deutschen Gruß“, wie man meinen könnte, sondern winkt ihn zu sich heran, um ihm eine antike Inschrift

an der Brunnenmauer zu zeigen. Erwähnt sei, daß am Denkmal des verstorbenen Kemal Pascha in Ankara die Komm-Geste eines dort dargestellten Soldaten vom Künstler stilwidrigerweise in europäischer Manier gestaltet ist.

5. Nordafrika. 15jähriger Araberjunge aus Tarhuna in Libyen — man beachte das Zöpfchen hinter seiner linken Wange — wiederholt auf



Bitten des Verfassers die Komm-Geste, die er unmittelbar vorher einem anderen Jungen seines Stammes gegenüber gemacht hat.

6. Irak. Es zeigt einen alten Araber aus der Gegend von Basra am unteren Tigris und veranschaulicht, daß die Geste bisweilen auch mit dem Zeigefinger allein ausgeführt wird, ohne an Eindringlichkeit zu verlieren.

7. Iran. Hirtenjunge an der Straßenkreuzung Herat, Teheran, Mesched, nahe der afghanischen Grenze.

8. Indien. Junge aus Meerut bei Delhi, will dem Fremden die vor ihm stehende Flasche zum Kauf anbieten.

2. Das Kopfzurücklegen für „Nein“.

An Stelle des bei uns üblichen Kopfschüttelns wird im Südosten zum Ausdruck der Verneinung das Kinn hochgestoßen oder der Kopf zurück-



gelegt; dazu werden die Augenlider halb geschlossen und die Brauen in die Höhe gezogen, auch bisweilen mit der Zunge geschnalzt. Die Nordgrenze dieser eigenartigen Gebärde verläuft nicht entlang dem Kamm der Alpen, wie bei der Kommgeste, sondern quer durch Italien einige Kilometer nördlich von Neapel etwa dem Unterlauf des Volturno entlang bis zur Einmündung des Calore, von dort über Benevent ziemlich genau westwärts durchs Gebirge, und erreicht nördlich Bari die Adria. Auf der Balkan-

halbinsel beginnt sie in der Gegend von Skutari, umschließt außer Griechenland ganz Albanien, den Südteil Jugoslaviens etwa bis zur Höhe von Nisch, ganz Bulgarien, wo die Donau die Grenze bildet und die europäische Türkei; ferner die Inselwelt des östlichen Mittelmeers, die asiatische Türkei, Iran bis zur afghanischen Grenze, Irak bis hinunter nach Basra, außerdem Syrien, Palästina und Ägypten. Auch Sizilien gehört noch dazu, während Sardinien, Tripolis, Tunis und das ganze westliche Mittelmeer schon außerhalb ihres Bereiches liegen. Die Grenze umschließt im wesentlichen das Heimatgebiet der „vorderasiatischen“ Rasse, die durch Jahrtausende hindurch (schon bei Homer wird die Geste erwähnt) sich diese Eigenart bewahrte.

Als Belege zeigen wir Abb. 9, junger Italiener aus Syrakus, aufgenommen in Tripolis (Afrika). Er hat die Geste in der Unterhaltung gemacht und wiederholt sie nun auf Bitten des Verfassers vor dem Apparat.

Abb. 10, türkischer Betteljunge aus einem Dorf westlich Mersin, in Lumpen gekleidet und frierend, antwortet so auf die Frage, ob er keinen Mantel habe.

Abb. 11, 16jähriger Syrer aus Akar bei Tripolis (Asien) wirft auf die Frage, ob er Jude sei, naserrümpfend den Kopf zurück.

Abb. 12, arabischer Beduine, aufgenommen vom Auto aus im Wüstengebiet bei Tell Köcek; er bettelte um Wasser, stattdessen konnte man ihm aber nur eine Zigarette anbieten, die er enttäuscht mit dieser Geste ablehnt. Die Ähnlichkeit mit Abb. 9 ist schlagend.

3. Die bulgarische Geste für „Ja“.

In Bulgarien und dem südwestlich anschließenden Teile Jugoslaviens, dem früheren Macedonien, wo auch eine dem Bulgarischen verwandte Mundart gesprochen wird, hat man eine besondere Art, die Bejahung auszudrücken, die fälschlicherweise gewöhnlich mit „Kopfschütteln“ bezeichnet wird. Es handelt sich aber dabei nicht um das gleiche Kopfschütteln, das bei uns Verneinung bedeutet, wobei der Kopf um eine vertikale Achse gedreht wird, sondern um ein Seitwärtslegen des Kopfes nach der rechten oder linken Schulter zu. Abb. 13 zeigt dies in einwandfreier Weise: ein Bauer auf der Landstraße bei Plovdiv, der vom Verfasser etwas zu trinken erhielt, gibt den Becher zurück und antwortet auf die Frage, obs geschmeckt habe, bejahend, indem er den Kopf nach links neigt. Die Geste wird nicht nur auf dem Lande, sondern auch in den Städten und in den Kreisen der Gebildeten mit großer Selbstverständlichkeit geübt. In Macedonien dagegen ist sie seit seiner politischen Vereinigung mit Serbien in raschem Schwinden begriffen. Es seien darum die Orte Macedoniens nahnhaft gemacht, wo der Verfasser sie in den Jahren 1935 und 1937 noch feststellte: Bitolj (Monastir), Ochrid, Struga, Debar (Dibra), Veles (Köprülü), Skoplje (Üsküb), Kumanovo, Radovischta. Im Jahre 1923 soll die Grenze noch über Kragujevatsch (80 km südlich Belgrad) gelaufen sein. Die Frage nach der Herkunft der Geste, die sonst in Europa oder dem nahen Orient völlig unbekannt ist, ist noch ein ungelöstes Problem. Doch beobachtete ich sie auf einer Autofahrt über Iran nach Indien in Afghanistan, wo sie ebenfalls Einverständnis oder Bejahung bedeutet. Sollte vielleicht das geschichtliche Bindeglied beider Gebiete die ehemalige Heimat der Bulgaren an der Wolga sein? Als Beleg für das Vorkommen der Geste auf afghanischem Gebiet geben wir Abb. 14 (schiitischer Mullah aus Chakansur, die in der Unterhaltung gebrauchte Geste vor dem Apparat wiederholend) und Abb. 15 (Bursche aus Alishang an der Südgrenze Kafiristans, der die Frage des Verfassers, ob er photographiert sein wolle, freudestrahlend mit dieser Geste bejaht).

Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker.

Von

F. Rudolf Lehmann, Leipzig.

Die Frage, ob auch die kulturärmeren Völker die Vorstellung von einem Weltende oder von einer damit verbundenen Welterneuerung oder gar von einer Weltreinigung nach sittlichen Gesichtspunkten besitzen, hat sich mir angesichts der reichen Ausprägung solcher Vorstellungen bei höheren Kulturvölkern aufgedrängt. Jedoch ist dieses Gebiet unter der Bezeichnung „Eschatologie“, d. h. „die Lehre von den letzten Dingen“, in der Wissenschaft wohlbekannt und viel bearbeitet worden, aber es wurde noch keine selbständige Untersuchung über das gleiche Thema bei den schriftlosen Völkern angestellt. Das mag daran liegen, daß man eine solche Vorstellung den kulturärmeren Völkern von vornherein gar nicht zutraute, weil ein Blick auf die ferne Zukunft ein Kennzeichen höher entwickelter Kultur zu sein scheint, und in der Tat ist auch das Material, das dafür in Betracht kommt, außerordentlich spärlich. Doch kann diese Spärlichkeit auch daran liegen, daß die Feldforschung nicht immer danach gefragt hat. Vielleicht beruht es aber auch auf tieferen Gründen, die im geistigen Horizont der primitiven Menschen liegen.

Der erwähnte Ausdruck „Eschatologie“ kommt zwar öfter in völkerkundlichen Werken vor, aber er bedeutet hier die Auffassung der Eingeborenen vom Schicksal des einzelnen nach dem Tode. In dieser Hinsicht dürften wohl alle Völker, auch schon die prähistorischen Menschen, wie ich es z. B. in meiner Abhandlung: „Die Religionsgeschichte des Paläolithikums und die Völkerkunde“ (im Archiv für Religionswissenschaft 1938) erörtert habe, eine „Eschatologie“ besitzen. Diese individuelle Eschatologie bleibt begreiflicherweise auf den höheren Stufen der geistigen Entwicklung erhalten, wird immer weiter ausgebaut und mit der kosmischen Eschatologie in Verbindung gebracht. Diese kosmische Eschatologie meint man im besonderen, wenn man die Eschatologie in den höheren Religionen untersucht. Man bezeichnet also mit diesem Ausdruck sowohl die Vorstellungen von einem Weltende, das alle Menschen zugleich umfaßt, wie auch den Glauben an eine endzeitliche Welterneuerung, ohne daß die Welt selbst zuvor vernichtet wird. Am großartigsten sind diese höheren kosmischen Eschatologien in der persischen, griechischen, christlichen, mohammedanischen und wohl auch germanischen Religion entwickelt worden. Dazu kommen noch die eigentümlichen eschatologischen Vorstellungen der indischen Religionen und Philosophien, die eine Zyklentheorie, also einen ewigen Kreislauf der Welt aufweisen¹⁾. Diese höheren Eschatologien sind bisher das eigentliche Feld der vergleichenden Erforschung der Vorstellungen von einem Weltende gewesen, während nur

¹⁾ Auch der griechische Philosoph Heraklit und der Dichterphilosoph Plato sowie die philosophische Schule der Stoa kennen diesen Gedanken der Wiederkehr aller Dinge. Auf die platonischen Anschauungen über das Paradies und über die periodische Weltwiederkehr ist K. Th. Preuß in seiner Abhandlung: Der Mythos von Athen-Atlantis in der Religion des mythischen Zeitalters (Zeitschr. f. Rel.-Psych. 7. Jahrg. 1934, S. 149ff.) eingegangen. Er bemerkt hierin: „Daß Plato noch tief im mythischen Zeitalter steckt, geht schon aus seiner merkwürdigen Vorstellung hervor, daß sich innerhalb von etwa 10000 Jahren immer wieder der ganze Entwicklungsprozeß der ganzen Menschheit wiederhole.“

in seltenen Fällen einmal ein Blick auf diese Frage bei den schriftlosen gerichtet wurde¹⁾).

Es ist begreiflich, daß man solche Vorstellungen bei den kulturärmeren Völkern zunächst nicht erwartete, da sie ja nur ein räumlich sehr eng begrenztes Weltbild besitzen und es ein geradezu philosophisches Nachdenken erfordert, über den Lauf der Welt bis zu ihrem Ende sich Gedanken zu machen. Zwar haben die Naturvölker eine Fülle von Schöpfungs- und Sintflutsagen entwickelt, die in großen und kleinen Sammlungen vorliegen und über die schon manche wissenschaftliche Arbeit verfaßt worden ist. Aber die meisten dieser Schöpfungserzählungen begnügen sich mit der Darstellung, wie alles geschaffen worden ist, ohne das weitere Schicksal der Schöpfung zu verfolgen, und die meisten Sintflut-, Sintbrand- oder Weltwinternerzählungen laufen auf eine vorübergehende Erdkatastrophe der Welt hinaus und beschäftigen sich deshalb vor allen Dingen mit der Frage, wer gerettet wurde. In diesen Fällen muß ein Stück der vorhandenen Erde oder ihrer Geschöpfe übrig bleiben, um die Rettung und damit den Neuaufbau der Menschheit möglich zu machen. Zweifellos spielen diese Sintflut- und Sintbrandsagen auch eine große Rolle in der Entwicklung des Gedankens an ein Weltende, wie wir noch sehen werden, ja sie sind oft sehr schwer von diesen endzeitlichen Erzählungen zu scheiden. Auch sind weiterhin die Mythen von einem Weltende sehr schwer von den Erzählungen über ein Totenreich zu scheiden, so daß man annehmen darf, daß auch diese auf die Vorstellungen von einem Weltende einen Einfluß ausgeübt haben. Die grundlegende Voraussetzung jedoch für die Entfaltung der Vorstellungen von einem Weltende ist das Vorhandensein eines Begriffes „Welt“ oder „Erde“, d. h. ein Weltbild im engeren Sinne, das uns den Aufbau der Welt, den himmlischen und geographischen Horizont der Naturvölker vor Augen führt.

Auffällig ist, wie selten die völkerkundliche Feldforschung etwas über das räumliche Weltbild der jeweils besuchten Völker mitteilt. Aber es gibt doch immerhin eine ganze Reihe von Angaben darüber in der völkerkundlichen Literatur, die im Zusammenhang untersucht werden müssen. Mit Recht weist W. E. Mühlmann in seiner „Rassen- und Völkerkunde“ darauf hin, daß bis zu einem gewissen Grade solche ausgebildeten Weltbilder irreführend sind, insofern sie eine viel zu große Systematik und Einheitlichkeit des Denkens der Eingeborenen vortäuschen. Gewiß ist solche Systematik in der breiten Schicht der Eingeborenen im allgemeinen nicht vorhanden, aber doch bis zu einem gewissen Grade bei den Intelligentesten unter ihnen, wie ich es auch bei den Wanyakysa nördlich des

¹⁾ In völkerkundlichen Lehrbüchern ist, außer dem von K. Th. Preuß herausgegebenen „Lehrbuch der Völkerkunde“ (1937), die Frage nach dem Weltende noch nicht behandelt worden. Preuß berührt sie in seinem Beitrag „Die Religion“ des erwähnten Lehrbuchs gelegentlich der Weltuntergangsvorstellungen der Azteken. Auf diese komme ich später noch zu sprechen. Damit geht allerdings meine Darstellung über die Grenze des Begriffs der schriftlosen Völker hinaus, insofern die mittelamerikanischen vorkolumbischen Kulturvölker, die Azteken und Maya, Bilderschriften entwickelt hatten, durch die sie sich weit über die anderen amerikanischen Völker und sonstigen sog. Naturvölker erhoben hatten. Aber auch die amerikanischen vorkolumbischen Kulturvölker gehören ja mit in den Bereich der Völkerkunde. Ferner bringt die „Encyklopaedia of Religion and Ethics“ (vol. V, 1912, p. 373ff.) einige Beispiele zu unserem Thema, und vor allem hat sich Alfred Bertholet von theologisch-religionsgeschichtlicher Seite aus in seinem Artikel: „Eschatologie“, I. Religionsgeschichtlich, in sehr anzuerkennender Weise mit diesem Problem auch bei schriftlosen Völkern beschäftigt (2. Aufl. Tübingen 1928, Bd. II, Sp. 320ff.). Zuletzt streifte die Bonner Dissertation von H. Janke: „Das Eschaton“ (Würzburg 1938 S. 2f.) unser Thema vom „phänomenologischen“ Standpunkt aus.

Nyassa in Ostafrika feststellen konnte. Hier sind es besonders die eingeborenen Lehrer, die vermöge ihrer Schulung imstande sind, die räumliche Vorstellungswelt ihrer (heidnischen) Volksgenossen zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Bei anderen Völkern sind es die Priester, die solche Arbeit zu leisten imstande sind. Unter diesen Einschränkungen ist es jedoch berechtigt, die Frage nach dem Weltbilde und einem Weltende bei schriftlosen Völkern zu untersuchen und zu prüfen, bis zu welchem Umfang ein Weltbild entwickelt worden ist und ob überhaupt Vorstellungen von einem möglichen Weltende vorhanden sind. Auch eine Fehlmeldung ist in diesem Falle von Bedeutung.

Eine Untersuchung des räumlichen Weltbildes schriftloser Völker kann gegebenenfalls schon Ansatzpunkte für eine mögliche Zerstörung der Welt aufzeigen, insofern eine Erschütterung des gedachten Weltgebäudes auch nur an einer Stelle den Zusammenbruch des Ganzen zur Folge haben kann. Wir können das an mehreren Weltbildern, die hier zur Sprache kommen werden, erkennen. Ganz ausdrücklich berichtet es z. B. Stephan Lehner von den Bukaua (Bukawac) im Nordosten Neuguineas. Nach einer Erzählung dieser Bevölkerung wird das Firmament von einem am fernen Horizont sitzenden Manne gehalten. Dieser erklärte: „Ich allein sitze hier und halte dieses Firmament fest über euch (Menschen). Wenn ich nicht wäre, würde das große Gewölbe hernieder kommen, euch erdrücken, so daß ihr alle zugrunde ginge.“

Wir verfolgen nunmehr die Angaben der Völkerkunde zu unserer Frage, um zu sehen, ob sich nicht sogar aus diesen Angaben eine Entwicklungslinie in den Vorstellungen über das Weltende ermitteln läßt. Wir betrachten es als den einfachsten Fall, wenn ein Weltuntergang ohne folgende Welterneuerung und ohne sittliche Strafadee, der als Grund für den Untergang erst auf höherer Stufe erscheint, zum Ausdruck gebracht wird. Damit wird also der Weltuntergang zunächst als eine reine naturgegebene Erscheinung aufgefaßt. Eine solche Auffassung haben z. B. die Eingeborenen des Dorfes Namatanaï in der Landschaft Laur im mittleren Neu-Mecklenburg entwickelt. Wir haben hierüber zwei Erzählungen, die zu der Vorstellung von einem Weltende hinführen, und zwar hat die erste folgenden Inhalt:

„Wenn im Januar die Sonne südlich vom Äquator steht, ruft sie im Verein mit dem Monde die größten Fluten des Jahres hervor. Oft rauscht dann das Wasser über den Strand weit in die Gehöfte hinein. Aber bisweilen entstehen aus irgendeiner Ursache, besonders infolge großer Seebeben, mächtige Springfluten. Die alten Namatanaier wissen noch von einer solchen großen Flut zu erzählen, die vor Jahren ihre ganzen Gehöfte überschwemmte. Weit in den Busch hinein brach sie ein, und eine Menge Fische ließ sie auf dem Lande zurück. In der Zukunft, so denken die Namatanaier, wird aber das Meer auf beiden Seiten der Insel über das Land hereinbrechen und alles Lebende ertränken. Dann wird alles Land verschwinden und nur noch das Meer übrig bleiben.“ Und die zweite Erzählung erklärt, daß einmal bei einem Ausbruche der auf den umliegenden Inseln aufragenden Vulkane es geschah, daß der Aschenregen auch über Mittel-Neu-Mecklenburg herniederging und die Sonne durch ihn verdunkelt wurde. Deshalb konnten die Eingeborenen einige Tage ihre Hütten nicht verlassen und auch nicht in die Pflanzungen gehen. — Auch zu dieser Erzählung wird hinzugefügt, daß etwas derartiges in der Zukunft noch einmal geschehen wird, daß es aber dann für immer Nacht werde (Neuhaus).

Aus diesen beiden Erzählungen läßt sich mit Deutlichkeit erkennen, wie Endzeitvorstellungen in Form reiner Weltuntergangsideen an schon erlebte Naturkatastrophen sich anschließen und das Denken des Menschen

auf die Zukunft lenken, in der einmal eine solche Katastrophe die bewohnte Erde plötzlich vernichten werde.

Auch die Kai in Neuguinea haben den Glauben an einen Weltuntergang aus rein natürlichen Ursachen, obwohl sie den Glauben an ein höchstes Wesen, den Weltschöpfer Mälengfung, besitzen. Aber das erwähnte höchste Wesen der Kai hat für die religiöse Praxis der Eingeborenen keine Bedeutung, wohl aber für ihr Weltbild¹⁾. Nach Erschaffung der Urmenschen, der Nemu, zog sich nämlich der Schöpfergott von den Menschen zurück und überließ sie mitsamt der Welt ihrem Schicksal. Er zog sich, wie es heißt, an das Ende der Erde, an den Horizont, zurück. Einst aber, am Ende der Tage, wird er sich so glauben die Eingeborenen, von seiner Lagerstätte „am Rande des Morgenrotes“ erheben und den Himmel zertrümmern, der dann über der Erde zusammenstürzt und allem Leben ein Ende machen wird.

Ein Motiv für den Weltuntergang wird auch hierbei nicht angegeben. Nach der sonstigen geistigen Verfassung der Eingeborenen ist es möglich, anzunehmen, daß es sich, wie bei den Namatanaiern, um reine Naturvorgänge handelt, die den Weltuntergang herbeiführen werden.

Auch die in der Südsee so oft auftretenden verheerenden Taifune haben das Denken der Eingeborenen auf eine mögliche Zerstörung der Welt hingelenkt. Nach der Meinung der Bewohner der Insel Mogemog in den Zentral-Karolinen entstehen solche Taifune, wenn ein Stern entzweigeht. Das geschieht ohne irgendwelches Zutun von dritter Seite. Es kann in solchem Falle nach Ansicht der Eingeborenen auch Eluelap, der Himmelskönig, nicht helfen.

Bei den Bukaua oder Bucawac im Nordosten Neuguineas herrschte bei dem Eintreten einer Sonnen- oder Mondfinsternis unter den Eingeborenen große Bestürzung und Trauer. „Nahm man doch an, daß die mächtigen Wesen gestorben oder doch in schwerer Krankheit ohnmächtig geworden seien. Würden sie dann nicht mehr zum Leben erweckt werden, dann müßten alle Menschen zugrunde gehen, denn die Bukawac sind überzeugt, daß nur solange, als die beiden Gestirne rot und gelb bleiben, sie, als namalac-Menschen zu existieren vermögen. Auch die Inländer schreien bei solchen Anlässen: „Mond werde lebendig, Mond werde lebendig!“ Sie klagen: „O der Mond ist tot, nun wird der Himmel einfallen, wir werden alle verderben.“ Trauerweisen werden angestimmt, die Trommeln werden bearbeitet, die Muschelhörner geblasen. Das Quiecken der Schweine, wenn sie dem Tod überliefert werden, das Heulen der Hunde, wenn sie erschlagen werden, wird nachgeahmt, damit die Tötung der Tiere vortäuschend, die man als Opfer darzubringen vorgibt“ (Stephan Lehner, Die Naturanschauungen der Eingeborenen im Nordosten Neuguineas, Baeßler-Archiv 1931).

Eingehende Berichte über das Weltbild und über ein Weltende haben wir über die kleinwüchsigen Negritos der malaiischen Halbinsel. Diese scheuen Urwaldmenschen besitzen (nach den Forschungen Schebestas) auch den Glauben an ein höchstes Wesen, das oberhalb der Erde am Firmament wohnt und Kaei genannt wird, während seine Frau Manoid unten in der Erde haust.

¹⁾ „Die Welt denkt sich der Kai dreiteilig. In der Mitte liegt die flache Erde mit den Menschen. Sie reicht nur bis zum Horizont. Dort wird sie abgegrenzt und abgeschlossen durch das Himmelsgewölbe, das wie eine riesige Glasglocke darüber gestülpt ist. Über diesem Gewölbe soll sich der Aufenthaltsort der „guten Menschen“ befinden, unter der Erde dagegen der Ort für die Bösen. Andere wieder sagen, der Aufenthaltsort der Bösen sei die Erde, darüber und darunter befänden sich die Guten“ (Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kailaute. R. Neuhaus: Deutsch-Neuguinea, III. Bd., Berlin 1911, S. 155).

Kaei wohnt im Himmel und stirbt niemals. Wenn es donnert, dann ist er ärgerlich auf die Menschen, weil jemand eines seiner Gebote übertreten hat. Er fordert durch den Donner zur Sühne auf und will ein Blutopfer. Sollte sich aber jemand weigern, seine Schuld zu sühnen, so müßten alle Menschen gewärtig sein, durch Feuer zugrunde gerichtet zu werden.

Noch ausführlicher wird uns über das Weltbild der Kenta oder Kintak Bong' und über die sich daran anschließenden Vorstellungen von einem möglichen Weltuntergang durch P. Schebesta und Evans berichtet. Die Negritos fertigten sogar zur Erläuterung ihrer Anschauungen Modelle vom Weltaufbau an, über die beide genannten Autoren berichten, ohne daß in diesem Zusammenhang auf die sich dabei ergebenden Differenzen eingegangen werden kann. Der Weltuntergang wird hierbei als Strafe des Gottes Kaei für die Übertretung seiner Gebote aufgefaßt. Die ganze Sorge der Negritos ist deshalb darauf gerichtet, wie man diesen Weltuntergang durch Blutopfer aufhalten kann. Sich dieser Buße entziehen zu wollen, bedeutet das Hereinbrechen einer Katastrophe nicht nur für den einzelnen Sünder, sondern für die ganze Menschheit (soweit man sich davon Vorstellungen machen kann). Wenn auch das Weltende in diesem Falle ethisch begründet wird, so folgt doch nach der Vorstellung der Negritos keine Welterneuerung in Form eines endzeitlichen Paradieses. Daher dürfte es verständlich sein, wenn die Negritos von Malakka im allgemeinen Kaei als „böse“ bezeichnen, d. h. als einen Gott von wesentlich strafender Gerechtigkeit. Die Ple-Sakai sehen ihn sogar als Feind und Eindringling an, der ihnen das goldene Zeitalter, also das „urzeitliche Paradies“, geraubt habe.

Die Furcht vor dem gegebenenfalls drohenden Weltuntergang mag auch bei den erwähnten Negritos durch Naturereignisse, wie heftige Gewitter, mit hervorgerufen sein, und Ähnliches gilt von den Bewohnern der Insel Aurepik des Karolinen-Archipels, wo entsprechend der Natur dieses Gebietes Taifune in den Vorstellungen von einem Weltende eine Rolle spielen. Jedoch treten in dem kurzen Bericht hierüber auch sozial-ethische Gründe mit hervor. Nach dem Glauben der Eingeborenen herrscht im Himmel, dem obersten Teil des dreiteilig gedachten Universums Lugelän, der Sohn des Weltschöpfers Solal. Er beaufsichtigt beständig die Menschen. Wenn er sähe, daß ein Inselhäuptling nicht dafür sorgt, daß seine Leute gut sprechen und gut handeln, so würde er die Insel durch einen Taifun zerstören.

Die Bewohner der Insel Faraulip in den Zentralkarolinen sind der Meinung, daß der Weltschöpfer Alüelap Donner und Blitz benutzt, um böse Menschen zu töten, denn auch er achtet sorgsam darauf, daß alles auf Erden, wie überhaupt im gesamten vorgestellten Weltall, seine Ordnung hat. Dies scheint zunächst nur eine individuelle Vergeltung zu betreffen, aber es wird auch bemerkt, daß Solal auf Geheiß Alüelaps das Meer erregen muß, so daß die Taifune entstehen und die Menschen sterben.

Nach den Anschauungen der Eingeborenen der Karolineninsel Namoluk erfolgt der Weltuntergang auf Geheiß des höchsten Gottes Luk wegen der Sündhaftigkeit der Menschen, wobei die ganze Natur sich auflöst. Lukeilan oder Luk ist der höchste aller Götter. Er war von Anfang an, ist nie erschaffen worden und wird auch niemals sterben. Sein Wohnsitz ist der Himmel. Er ist der Herrscher aller Götter und gebietet über Sonne und Regen, Gewitter und Sturm. Er hat den Himmel mit den Göttern und die ganze Welt geschaffen. Die Bewohner der Insel besitzen ausgeprägte Weltschöpfungssagen und ebenso haben sie Erzählungen über das Schicksal der Seelen nach dem Tode, wobei der Vergeltungsgedanke hervortritt. Über den Weltuntergang besitzen sie folgende Erzählung:

„Eines Tages, wenn die Menschen Luk nicht mehr ehren, ihm nicht opfern, sondern Kriege führen, die er nicht haben will, und Sünden begehen, dann wird der Herr der Welt diese vernichten. Aber die Götter werden weiterleben, auch wenn die Welt untergeht. Zur Zerstörung der Welt sendet er seine Gehilfen, personifizierte Naturmächte, wie den Donner, den Wirbelsturm, den Baumumwerfer und ein höheres Wesen, das alles Land und Meer umschlingt, sowie ein anderes, das große Felsen aus dem Meere auf das Land wirft. Dann geht alles (so heißt es in dieser Erzählung) zugrunde.“

Diese Erzählung von einem künftigen Weltuntergang erhält aber dadurch einen weiterführenden Zug, daß nicht alles am Ende der Welt untergeht, sondern wenigstens die Götter weiterleben. Dies bildet bei weiterem Nachdenken einen Ansatzpunkt für die Idee einer Welterneuerung, eine Vorstellung, die nahezu auf den Gesellschaftsinseln erreicht wurde. Doch ehe wir sie näher behandeln, wollen wir noch die Weltuntergangsvorstellungen der Peruaner erwähnen, die auch derartige weiterführende Gedanken enthalten. Die Peruaner wurden bei jeder Eklipse, d. h. bei jeder Verfinsterung von Sonne oder Mond, von tiefem Schrecken ergriffen. Das benutzten die philosophisch gelehrten Priester der Inka, die Amautas, dazu, Weltuntergangsvorstellungen zu entwickeln und sie dem Volke zu lehren. Einmal, so erklärten sie, wird der Schatten die Sonne für immer verhüllen und die Erde, der Mond und die Sterne werden von einer verzehrenden Feuersbrunst eingehüllt werden, ohne daß eine Wiederherstellung der Welt erwartet werden kann. Eine andere ihrer Meinungen war: Eine Dürre wird jedes Kraut des Feldes vertrocknen, die Wasser aufsaugen und die Menschen bis auf das letzte Geschöpf dem Untergange weihen. Sie behaupteten auch, der Mond würde von seinem Platze am Himmel herabfallen und alle Dinge in seine eigene Zerstörung hineinziehen.

Aber gegenüber diesen Weltuntergangsvorstellungen ohne Hoffnung auf eine Erneuerung der Welt gibt es doch wiederum bei den Peruanern den Glauben an eine Auferstehung. Man stellte sie sich nicht als ein Erwachen zur Seligkeit oder zur Strafe vor, sondern lediglich als zur Wiederaufnahme desselben irdischen Lebens wie vor dem Tode. Daher wandten die Peruaner auch allergrößte Sorgfalt darauf, die Haare, die sie sich abschnitten, in Nischen der Wände zu verbergen. Die Peruaner, die man nach dem Grunde dieses Verfahrens fragte, antworteten: „Ihr wißt doch, daß wir eines Tages wieder in diese Welt zurückkehren müssen, und die Seelen sich aus den Gräbern erheben werden mit all dem, was von ihren Körpern vorhanden ist. Damit nun die unseren sich nicht lange mit Suchen nach ihren Haaren und Locken abmühen müssen, legen wir sie hier zusammen, wo sie leicht aufzunehmen sind, denn an jenem Tage wird große Unruhe und großes Durcheinander herrschen.“ Da aber die Staatsreligion des Inkareiches uns bisher nur unvollständig bekannt geworden ist, wissen wir auch nicht sicher, wie diese verschiedenartigen Anschauungen vom Ende der Dinge zum Ausgleich gebracht werden können.

Zur Weltauffassung der alten Peruaner gehört aber noch ein Zug, den wir auch bei unserer Untersuchung über das Weltende nicht übersehen dürfen: die göttliche Verehrung, die der regierende Inka genoß. Der Inkastaat war theokratisch. Der regierende Inka war der göttliche Herrscher, weil man ihn als einen Abkömmling des Sonnengottes selbst betrachtete. (Er war der Vertreter des Gottes, ja der fleischgewordene Gott.) Die Verbindung des Lebens der Mitglieder der Inkafamilie und besonders des regierenden Inka mit dem Sonnengotte war nach dem Glauben der Peruaner so eng, daß, wenn die Kräfte des Inka abzunehmen anfangen,

die Gefahr vorhanden war, daß auch die Sonne ihre Kraft verliere und aufhören müsse, der Erde Licht und Wärme zu senden. Das würde natürlich für die Menschheit eine Katastrophe bedeuten. Dieser Glaube erklärt den frommen Eifer, mit dem die Peruaner bei jeder Gelegenheit teils für das Leben und die Gesundheit ihres göttlichen Königs, teils für das fortgesetzte Vermögen der Sonne, Licht und Wärme hervorzubringen, beteten. Und wenn der regierende Inka erkrankte, entstand unter seinem Volke große Unruhe: man glaubte, daß das Unglück des Inka auch für das ganze Volk Unglück bringen würde. Um die Kraft des Inka und der Sonne zu stärken und jede Gefahr von dieser Seite aus abzuwenden, brachten die Peruaner Opfer, besonders auch Menschenopfer dar. Wenn aber doch der regierende Inka erkrankte, war die Sorge des Volkes groß, daß die Macht des alten Inka auf seinen Nachfolger, den neuen Vertreter der Sonne, sicher übergehen möchte, ohne daß in dem regelmäßigen Lauf der Dinge irgendwelche Störungen stattfänden, und auch dies suchte man mittels Opfer zu erlangen.

Wir sehen an dem Beispiele Perus, daß der Weltuntergang zugleich in irgendeiner Weise an das Schicksal der Gestirne geknüpft wird. Aber die Gestirne, so besonders Mond und Sonne, haben noch zu weiteren Gedanken Veranlassung gegeben, die an die Vorstellungen von einer Weltwiederkehr heranführen. Insbesondere erlebt der primitive Mensch das Abnehmen und Wiedezunehmen des Mondes in besonders eindrucksvoller Weise, und das führt ihn zu dem Gedanken einer Wiedergeburt. Auf den Gesellschaftsinseln, auf die ich vorhin schon hinwies, wurde das Abnehmen und Wiedezunehmen des Mondes durch den Glauben erklärt, daß der Mond sich selbst wieder erschaffen könnte, und Johann Reinhold Forster bemerkt, die Eingeborenen glaubten, der Mond sei während der letzten zwei Tage des Mondumlaufs tot. Auch Moerenhout berichtet, daß die Eingeborenen dieser Inseln die Abfolge der Mondphasen wohl im einzelnen kennzeichneten und dachten, der Mond sterbe, aber um sich beständig wieder zu erzeugen. Nach einer anderen Überlieferung in diesem Archipel soll die Mondgöttin Hina versucht haben, den Menschen die Unsterblichkeit durch Wiederauferstehen nach seinem Tode zu verschaffen. Sie geriet aber deswegen in Streit mit Fatou, einer Erdgottheit. Diese weigerte sich, den Menschen wieder lebendig zu machen. Hina war genötigt, sich zu fügen, aber sie sagte, daß sie wenigstens den Mond zu neuem Leben bringen würde, und so wird nun festgestellt, daß dasjenige, was zu Hina gehört, fortfährt zu existieren, aber was zu Fatou gehört, untergeht. Und so mußte auch der Mensch sterben, da er von der Erde erzeugt worden war. An einer Stelle dieser Erzählung, die Moerenhout von einem alten Priester empfing, wird sogar bemerkt, auch die Erde wird einmal zu Ende gehen, um nicht wieder erneut zu werden. — Überdies sehen wir an dieser Erzählung wie an der mitgeteilten peruanischen Überlieferung, das Einwirken von solchen Vorstellungen, die Tod und Auferstehung betreffen, auf die Weltuntergangsvorstellungen.

Zu einer voll ausgeprägten Zyklentheorie sind wohl erst kulturell höherstehende Völker gelangt, bei denen sich zugleich im hohen Grade eine Astronomie entwickelt hatte, wie es z. B. bei den Azteken der Fall war. Über ihr Weltbild hat K. Th. Preuß mehrfach Darstellungen gegeben. Die Mexikaner hatten sich schon ein recht gegliedertes Weltbild mit 9 Unterwelten und 13 Himmeln geschaffen, das hier im einzelnen darzulegen zu viel Zeit in Anspruch nehmen würde. Das Charakteristische ist daran, daß die das mexikanische Weltbild beherrschende Zyklentheorie die mannigfachsten Menschenopfer zur Erhaltung der Weltordnung aufgelöst hat. Diese verschiedenen Welten, die aufeinander folgen, werden

mit verschiedenen Sonnen verbunden gedacht. Der gegenwärtigen Weltperiode und Sonne gingen schon vier andere voraus, die vierte ging durch eine Sintflut zu Ende, wobei die Menschen in Fische verwandelt wurden. Der dabei eingestürzte Himmel wurde durch Quetzalcoatl und Tezcatlipoca, so wie er jetzt ist, wieder aufgerichtet. Wir haben hier also die Vorstellung einer zyklischen Welterneuerung.

Innerhalb eines jeden Weltzeitalters rechneten die Azteken wiederum mit einem Zyklus von 52 Jahren. Die Dauer des gegenwärtigen Weltzeitalters kennt man aber nicht. Es wird aber zugleich mit dem Abschluß eines 52jährigen Säkulums erwartet. Wenn es eintritt, werden böse Geister die Menschen verzehren, und die Sonne wird nicht mehr über dem Horizont hervorkommen. Daher löschten in der letzten Nacht eines jeden Zyklus von 52 Jahren die Azteken alle Feuer aus und gingen in feierlicher Prozession zu einem heiligen Platze, an dem der Priester mit Furcht und Zittern neues Feuer durch Reiben zu entzünden suchte. Mißlang dieses Bemühen, so würde nach der Lehre der Väter am nächsten Morgen keine Sonne mehr aufgehen und Finsternis, Tod und Wasser für immer auf diese schöne Welt herabkommen. Im Codex Borbonicus 34 (= Abb. 7) ist der merkwürdige Abwehrritus dargestellt, den man am Ende jener 52jährigen Periode bei der Bohrung des neuen Feuers vornahm. Man fürchtete dann, daß das neue Feuer nicht aufflammen und die Sonne nicht mehr erscheinen könnte, daß die Dämonen der Finsternis, die Sterngeister Tzitzimime, vom Himmel herabkommen und die Menschen fressen könnten. Frauen und Kinder schloß man daher ins Haus ein und legte ihnen eine Maske aus Agavepapier vors Gesicht. Besonders aber wurden die Schwangeren geschützt, die ihrer Natur nach den Tzitzimime im engeren Sinne, den Seelen der im Kindbett verstorbenen Frauen, nahestanden und sich selbst im Tode in Tzitzimime verwandeln könnten. Deshalb schloß man sie in einen als Maisbehälter dienenden großen Tonkrug ein und stellte einen Krieger mit Schild und Obsidianschwert davor auf, während die Frauen und Kinder draußen von den Vätern mit dem Speere gehütet wurden. Aber auch die Männer trugen zu ihrem Schutze die Masken. (K. Th. Preuß, Der Unterbau des Dramas. Bibl. Warburg 7, 127/28, S. 16).

Eine gewisse Auflösung einer solchen Zyklentheorie könnte man in der Anschauung vom Weltende bei den Pomo-Indianern erblicken. Der Schöpfergott vernichtet hier eine Reihe von Welten, nachdem jede eine Zeitlang bestanden hatte. Als Grund für die Vernichtung der ersten wird angegeben, daß die Menschen schlecht geworden sind, weil sie untereinander ohne Rücksicht auf Verwandtschaft und Familienzugehörigkeit geheiratet hätten. Doch auch die neuen Menschen waren nicht besser, so daß Marumda, der Schöpfergott, auch die zweite Welt verbrennen mußte. Bei der dritten Welschöpfung setzte er Häuptlinge ein, lehrte den Erwerb der Nahrungsmittel und viele andere Bräuche. Aber auch diese Welt mußte er durch Eis und Schnee vernichten, die nächste durch einen Wirbelwind, bis endlich die fünfte, bei der Marumda den Menschen auch die Einweihungsriten lehrte, Bestand hatte.

Ein weiterer Schritt in der Entwicklung der Vorstellungen vom Weltende ist die keimende Hoffnung auf eine Welterneuerung. Es ist zugleich die Idee eines zukünftigen Paradieses, die auf diese Weise auftaucht, und in der Tat münden auch die eigentlichen Eschatologien in diese Vorstellungswelt ein, insbesondere sofern sie auf einer ethischen Grundlage beruhen und sich dabei mit dem Vergeltungsgedanken verbinden. Jedoch tritt dieser ethische Gesichtspunkt zunächst noch wenig hervor. Es überwiegt zunächst auch hier noch das Naturhaft-Katastrophale, so z. B. bei

den Choktaw, eines Ackerbau treibenden Muskhogi-Stammes am Mississippi. Adam Hodgson berichtet von ihnen eine alte Überlieferung, nach der die gegenwärtige Welt durch eine allgemeine Feuersbrunst vernichtet werden soll. Sie wird aber danach schöner als in der Gegenwart wieder hergestellt. Dann werden die Geister der Toten zu den Knochen in den Knochenhügeln wiederkehren, Fleisch wird ihre losen Verbindungen vereinigen, und die Auferstandenen werden wieder ihr altes Gebiet bewohnen.

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts begann unter den Guarani-Stämmen im Süden des Staates Matto-Grosso eine religiöse Bewegung, die mehrere Jahrzehnte anhielt. Durch Visionen und Träume inspirierte Mediziner traten als Verkünder des nahen Weltunterganges auf, sammelten eine mehr oder minder große Anzahl von Anhängern um sich und begaben sich mit ihnen unter rituellen Tänzen und Zaubergesängen auf die Suche nach dem „Land ohne Schlechtes“, d. h. nach einem endzeitlichen Paradies. Einige suchten es, der Tradition zufolge, im Mittelpunkt der Erde, die meisten jedoch vermuteten es im Osten jenseits des Meeres. Nur indem man in dies Land zu gelangen suchte, hofften die Indianer dem drohenden Verderben zu entinnen. Um 1870 teilte sich auch diese Auswanderungsbewegung den Apapocúva mit, und es trat unter ihnen ein Mediziner als Führer und Prophet für den Zug nach dem Osten auf. War nun ein solcher Mediziner entweder durch Träume und Visionen oder durch mißverständene Naturerscheinungen zu der Überzeugung gelangt, daß die Zerstörung der Welt in der nächsten Zeit ihren Anfang nehmen werde, so versammelte er seine Jüngerschaft und begann mit ihnen zu fasten und zu tanzen, damit sich ihm der Weg nach Osten offenbare. Es dauerte gewöhnlich recht lange, bis ihm eine solche Offenbarung zuteil wurde. Sie zeigte ihm dann den Weg, den er gehen müsse, um das „Land ohne Schlechtes“ zu erreichen. Zugleich waren ihm die näheren Gründe bekannt geworden, die den Welterschöpfer Nanderuvucu veranlaßt hatten, die Welt zu vernichten. Er kam auf die Erde und sprach zum Mediziner: „Sehet zu, daß ihr tanzt, die Erde will schlimm werden.“ So tanzten sie nun drei Jahre lang, als sie den Donner des Unterganges hörten. Die Erde stürzte beständig vom Westen her ab. Dieser Erdabsturz wird folgendermaßen vorgestellt: Ehe der Schöpfergott die Erde schuf, machte er die Erdstütze. Er legte einen Balken in ost-westlicher Richtung und einen zweiten darüber in nordsüdlicher Richtung. Dann trat er auf den Kreuzungspunkt dieses ewigen Holzkreuzes und füllte die Quadranten mit Erde aus. Soll nun die Erde vernichtet werden, so faßt der Schöpfergott das östliche Ende des unteren Stammes des Holzkreuzes und zieht ihn, während der obere in seiner Lage verharrt, langsam nach Osten zurück. Dadurch verliert die Erde im Westen ihre Stütze. Gleichzeitig beginnt der Erdbrand vom Westrand her an der Unterfläche der Erde zu fressen. Ein Stück weiter vorn brechen seine Flammen zur Oberfläche durch, und donnernd stürzt das dahinterliegende Stück ab. So schreitet das Verderben erst langsam, dann immer schneller von Westen nach Osten fort und treibt die Menschen immer weiter vor sich her, bis sie schließlich hinter sich überhaupt keine Erde mehr erblicken. Da, in diesem höchst gefährlichen Augenblick, erhebt sich die Tanzhütte mit ihren Insassen und zieht hinaus auf das Wasser, bis sie schließlich zum Himmel emporsteigt. — So kommen die Menschen an die Tür des Himmels, und hinter ihnen das Wasser.

Bei dieser großartigen Darstellung einer südamerikanischen Eschatologie wird allerdings eines nicht ganz klar: ob es sich bei ihr um ein Weltende im Sinne eines Weltunterganges oder um ein Weltende mit einer nachfolgenden Welterneuerung handelt. Nimuendaju, dem wir diesen

wertvollen Bericht verdanken, erklärte, in der melancholischen Geistesverfassung der Apapocúva läge es, an keine irdische Zukunft mehr zu glauben. Aber andererseits führt er auch aus, daß nach dem Glauben der Eingeborenen der Weltbrand von dem Wasser wieder gelöscht würde, das vom Welterschöpfer herangeführt worden sei, so daß dieser dann über der abgekühlten Erdstütze eine neue Erde errichten könne. Es ist möglich, daß im Bewußtsein der Eingeborenen diese Fragen nicht ausgeglichen sind. Das würde um so mehr gelten, wenn K. Th. Preuß mit seiner Auffassung recht hätte, daß die Idee des Weltuntergangs, d. h. die Furcht vor ihm, bei den erwähnten Indianern nur als Mittel zur Ekstase diene, die dann die ungeheure Tanzleistung erzeuge, aber doch wohl auch die Wanderbewegung dieser Stämme ausgelöst hat. Es ist geradezu erschütternd, wenn Nimuendaju berichten muß: „Nicht nur der Stamm der Guarani ist alt und lebensmüde, sondern die ganze Natur. Wenn die Medizinmänner in ihren Träumen bei Nanderuvucu waren, haben sie häufig genug selbst es gehört, wie die Erde diesen bittet: „Ich habe schon zu viele Leichen gefressen; ich bin es satt und müde; mach ein Ende, mein Vater! — Ebenso ruft das Wasser zum Schöpfer, er möge es ausruhen lassen, und so auch die Bäume, die das Brennholz- und Baumaterial liefern, und die ganze übrige Natur. Und daß Nanderuvucu das Flehen seiner Schöpfung erhört, steht täglich zu erwarten“ (Z. Ethnol. 46, S. 335).

Die Vorstellung einer besseren Wiederholung des gegenwärtigen Lebens nach dem Weltuntergang vertreten nach der Darstellung von Man (1882) die Andamanesen. „Das zukünftige Leben“, bemerkt er, „wird eine Wiederholung des gegenwärtigen sein, aber alle Menschen werden dann im Jugendstadium verbleiben, Krankheit und Tod werden unbekannt sein, und es wird kein Heiraten mehr geben. Die Tiere, Vögel und Fische werden in der neuen Welt in ihrer jetzigen Form ebenfalls wieder erscheinen. Dieser segensvolle Zustand wird durch ein großes Erdbeben eingeleitet, das auf Befehl des Schöpfergottes eintritt, wobei die Brücke, die Erde und Paradies verbindet, zerbricht und sich dann die Erde umwendet. Alles Lebendige wird dabei untergehen und den Ort mit den Toten tauschen.“ Alle diese werden wieder lebendig. Auch hier ist der Einfluß der Vorstellungen von einem Totenreiche oder der Auferstehungsgedanke auf die Weltuntergangsidee zu beobachten.

Dieser Bericht von Man muß jedoch mit Vorsicht aufgenommen werden. Nach Brown (1922) hat offenbar Man die Äußerungen verschiedener Personen, die er befragt hat, zu einer einzigen zusammenhängenden Erzählung zusammengefaßt und dabei ein Vergnügen daran gefunden, Analogien zwischen der Mythologie der Andamanesen und den christlichen Lehren zu ziehen. Es gibt wohl auf den Andamanen verschiedene Mythen über die Welt, die zu Ende geht und wieder neu wird, bemerkt Brown, und diese Mythen sind auch im allgemeinen mit dem Welterschöpfer verbunden. Aber alle Formen, die er davon hörte, bezogen sich nach Browns Angaben auf die Vergangenheit und nicht auf die Zukunft. Es muß allerdings bemerkt werden, so fügt Brown selbst hinzu, daß die Sprachen der Andamanesen kein Futurum besitzen, und es ist oft sehr schwer zu entscheiden, ob der Sprecher sich auf die Gegenwart oder auf die Zukunft bezieht. Daraus ergibt sich also doch die sprachliche Möglichkeit, daß die von Man berichteten Anschauungen der Andamanesen über ein Weltende mit Welterneuerung als zukünftig verstanden werden können. Wichtig ist dabei, daß die auch in der höheren Eschatologie vorkommende Vorstellung von einer Brücke zwischen Diesseits und Jenseits bei den Andamanesen sich findet, ebenso wie auf der Insel Nias, wobei an indischen Einfluß zu denken sehr nahe liegt. Auch nach den Anschau-

ungen der Eingeborenen dieser Insel versinkt die Erde in unbestimmter Zukunft im Meere. Aber es entsteht eine neue Erde, insofern die obere Erde nach unten sinkt. Als Brücke zwischen den beiden Erden dient die Schneide eines Schwertes. Hat nun jemand in seinem Leben eine Katze ohne Grund beleidigt oder getötet, so wird er von der Brücke in den Abgrund gestoßen. Darum fürchtet man sich auf Nias, den Katzen zu nahe zu treten. Überhaupt erreichen nur die Guten das Jenseits, die Bösen stürzen in den Abgrund hinunter.

Bei den Algonkin finden wir ähnliche Vorstellungen von einem Weltende und einer Welterneuerung. An jenem schrecklichen Tage, so heißt es bei ihnen, wenn der Erdschöpfer im Zorn eine tödliche Pest senden wird, um die Völker zu vernichten, oder wenn er seinen Fuß auf den Boden stampfen wird, so daß Flammen daraus hervorbrechen, die das bewohnte Land verzehren, werden nur diejenigen Menschen, die die von ihm befohlenen Einrichtungen unverletzt aufrechterhalten haben, geschützt und bewahrt werden, damit sie die neue Welt bewohnen, die er dann schaffen wird.

Vorstellungen von einem Weltende sind jedenfalls nicht bei allen Völkern vorhanden, während einige eine besondere Neigung für sie aufweisen. Vielleicht hängt das mit rassischen Eigentümlichkeiten zusammen. Zu denjenigen Völkern, die wahrscheinlich keine bodenständigen Erzählungen von einem Weltende besitzen, gehören die Völker Afrikas, einschließlich der alten Ägypter. Sie besitzen zwar oft in einem ausgeprägten Maße eine individuelle Eschatologie, aber keine kosmische. Die Weltenderzählungen afrikanischer Völker dürften auf christlichen oder mohammedanischen Einfluß zurückgehen, wenn sie auch entsprechend umgebildet worden sind. Meine eigenen Erkundigungen bei den Safwa, Wandali und Wanyakyusa im Norden des Nyassa haben ein völliges Fehlen von Weltuntergangsvorstellungen ergeben.

Die von Günther Teßman besuchten Bubi auf Fernando Poo besitzen z. B. eine so sehr an die biblische Sintflutsage anklingende Erzählung von einem Weltende, daß ich dem Urteil Hermann Baumanns in seinem Werke: „Schöpfung und Urzeit im Mythos afrikanischer Völker“ (Berlin 1936, S. 315) mich anschließen möchte, diese Erzählung nicht als bodenständig anzusehen, sondern als christlich beeinflusst, zumal an der Nachbarküste solche Mythen fehlen und auch in anderen Urstandsmythen der Bubi ähnlich verdächtiges Material steckt.

Dagegen haben die nordamerikanischen Indianer eschatologische Hoffnungen entwickelt, die in mancher Hinsicht als die geistig fortgeschrittenste Gestalt der Endzeitvorstellungen bezeichnet werden können, nämlich die Erwartung eines künftigen idealen Reiches auf dieser Erde, wobei diese Erde und die sonstige Welt nicht zugrunde geht, sondern bestehen bleibt, aber von allem Widerwärtigen und Bösen gereinigt wird¹⁾. Im Bereiche schriftloser wie schriftbesitzender Völker schließt sich eine solche Hoffnung zunächst an nationale Bedürfnisse an.

James Mooney berichtet in seinem großartigen Werke: „The Ghost-Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890 (XIV. Annual Report of the Bur. of Amer. Ethnol., Part. II, Washington 1896) von den großen nationalen Aufständen der nordamerikanischen Indianer im Anfang des 19. Jahrhunderts, um sich der immer stärker nach dem Westen zu vordringenden Europäer zu erwehren. Diese Bewegungen wurden von prophetischen Häuptlingen geführt, unter denen viele als Persönlichkeiten

¹⁾ Zwar wird auch hier christlicher Einfluß anzunehmen sein, aber er ist auf eine in gleicher Richtung liegende indianische Vorstellungsbildung getroffen.

hervorragend, besonders Ten-skwa'-ta-wa skwate („Das offene Tor“), der berühmte Shawnee-Prophet. Um 1806 verkündete er, daß in vier Jahren eine große Weltkatastrophe eintreten würde, der nur seine Anhänger entgehen könnten. Er hatte schon im Jahre vorher seine Offenbarungen verkündet, die er vom „Herrn des Lebens“ empfangen haben wollte. Sie liefen auf den Gedanken hinaus, daß durch die Wiederherstellung der alten indianischen Kultur und Religion unter völliger Ablehnung der europäischen Zivilisation den seinen Weisungen folgenden Indianern eine glückliche Zukunft auf dieser Erde beschieden sei. Allerdings haben die englischen Streitkräfte dem von ihm geführten Kampf gegen die Weißen in den Jahren 1812/13 ein Ende bereitet.

Aber damit erstarben nicht die nationalen Zukunftshoffnungen der Indianer dieses Gebietes. Ein Nachfolger Tenskwa'tawas war Kānakūk, der Prophet der Kickepu, die im Jahre 1819 ihre Ländereien, die fast die Hälfte des Staates Illinois umfaßten, an die Engländer abtreten mußten und dafür nach Missouri auswandern sollten, das aber von den ihnen feindlichen Osage besetzt war. Da trat Kānakūk auf und entzündete unter seinen Volksgenossen eine nationale Zukunftshoffnung. Wenn sie nur, so verkündete er, in ihrem Heimatlande blieben, aber die alten abergläubischen Vorstellungen ablegten, Streit unter sich und Verletzungen der Gesetze der Weißen vermieden und sich des Alkohols enthielten, so würden sie schließlich Land in Menge erhalten, das frei von Feinden sei. Er wies eine Karte des Pfades vor, der durch Feuer und Wasser führte und den der Tugendhafte verfolgen müsse, um in die seeligen Jagdgründe zu gelangen. Seine Anhänger stattete er mit Gebetsstäben aus, in die religiöse Symbole eingeschnitten waren.

Diese Prophetie Kānakūks ist durchaus diesseitig. Das gilt auch selbst von der vorletzten, die ich hier erwähnen möchte, von der des Paiutehauptlings Tāvibo, der um 1870 starb. Er war ein berühmter Medizinherr seines Stammes, und als die Weißen die Paiute aus ihrer Heimat verdrängen wollten, zog er sich in die Bergsamen zurück, um dort eine Offenbarung über das künftige Geschick seiner Stammesgenossen zu empfangen. Er verkündete, die Erde würde die Weißen verschlingen und die Indianer könnten dann deren Gebiete in Besitz nehmen. Als seine Stammesgenossen aber darüber Zweifel hegten, ob denn ein Erdbeben zwischen den Weißen und Indianern unterscheiden könne, offenbarte er ihnen nach einer zweiten Vision, die er empfangen hatte, daß zwar alle verschlungen, aber die Indianer wieder auferstehen und sich für immer an dem Überfluß an Wildbret, Fischen und Pinonnüssen erfreuen würden. Außer den Paiute schlossen sich Tāvibo noch die Schoschonen und die Bannock an und auch aus anderen Gebieten strömten ihm Verehrer zu. Als aber der Glaube seiner Anhänger an seine Zukunftshoffnungen zu schwinden begann, empfing er eine dritte Offenbarung, nach der nur diejenigen auferweckt würden, die an seine prophetische Botschaft glaubten, während die Zweifler mit den Weißen in der Erde verbleiben würden.

War in der Endzeithoffnung Tāvibos das nationale und diesseitige Moment noch deutlich sichtbar — und man kann das begreifen, wenn man an das traurige Schicksal denkt, das den Indianern von den immer weiter in ihr Land vordringenden Weißen bereitet wurde — so wandelt sich zweifellos unter christlichem Einfluß die Endzeithoffnung in eine über-nationale und jenseitige in der Prophetie seines Sohnes Wovoka um, auf den die väterlichen visionären und prophetischen Anlagen übergegangen waren. Als dieser wahrscheinlich am Ende des Jahres 1888 und zu Beginn des neuen Jahres krank darniederlag, erfuhr er gelegentlich einer zu dieser

Zeit eintretenden Sonnenfinsternis eine mystische Erhebung in die jenseitige Welt. Eine Sonnenfinsternis war auch für die Paiute eine Naturerscheinung, die sie in die größte Aufregung versetzte. Man glaubte, daß ein übernatürliches Ungeheuer die Sonne verschlingen wolle. Hätte es Erfolg, so würde die Welt in ewige Finsternis versinken, was natürlich ein Erlöschen alles Lebens zur Folge haben würde. Die schon durch die Krankheit geschwächte Widerstandskraft Wovokas wurde durch das Erlebnis der Sonnenfinsternis noch vollends gesteigert, und das führte dazu, daß er seinen Geist ins Jenseits entschweben fühlte. Hier sah er Gott, so heißt es in dem Berichte Mooneys (P. 771f.), und bei ihm alle, die schon vor langer Zeit gestorben waren. Sie befanden sich bei ihren alten Spielen und Beschäftigungen, alle glücklich und für ewig jung, in einem herrlichen Lande, das voller Wildbret war. Nachdem ihm Gott alles gezeigt hatte, mußte Wovoka wieder zur Erde zurück und seinen Stammesgenossen sagen, wie sie sich künftighin benehmen sollten. Sie sollten gut sein und einander lieben, keinen Streit beginnen und in Frieden mit den Weißen leben; sie mußten arbeiten und nicht lügen oder stehlen; sie mußten alle die Handlungsweisen unterlassen, die nach Krieg schmeckten. Und wenn sie glaubensvoll diesen Anordnungen gehorchten, würden sie schließlich mit ihren Freunden in der jenseitigen Welt wieder vereinigt werden, wo es weder Tod noch Krankheit oder Altern gäbe. Ferner wurde ihm ein bestimmter ritueller Tanz offenbart, den er seinem Volke lehren sollte. Außerdem gab ihm Gott Gewalt über die Elemente der Natur, so daß er Regen, Schnee oder Trockenheit herbeiführen könnte, wie er es wollte.

Zweifellos hat diese Prophetie versucht, ein friedliches Verhältnis zur unabwendbar vordringenden europäischen Zivilisation anzubahnen; aber sie hat die Zukunftshoffnung, die den Ausgleich zu den Unbilden der irdischen Gegenwart bringen soll, ins Jenseits verlegen müssen.

Auch innerhalb der Frühgeschichte des Christentums ist die Entwicklung der Endzeiterwartung ähnlich verlaufen. Es ist deutlich sichtbar, wie die ursprünglich noch diesseitige, aber rein aus sittlichen Gedanken heraus begründete Reichgotteshoffnung sich im Laufe der Zeit in eine jenseitige verwandelt und wie in bestimmten Reformbewegungen der Kirche die diesseitige wieder durchschlägt. Aber in allen den Fällen, in denen in den höheren Religionen eine diesseitige und ethisch begründete Endzeithoffnung hervortritt, wird die Vorstellung einer reinen Naturkatastrophe abgestreift oder sie erscheint nur die Endzeit einzuleiten, während der Nachdruck auf die Geschichte des Menschengeschlechts gelegt wird, das in sittlich erneuerter Form am Ende der Zeiten wieder erstehen soll. An die Stelle der Erwartung eines Weltuntergangs ist somit die Hoffnung auf eine sittliche Reinigung der Menschheit, auf eine Weltvollendung, getreten, wie sie auch in Kants Abhandlung über die Eschatologie philosophisch begründet wird¹⁾.

¹⁾ Leider war es mir nicht möglich, alle Literaturbelege zu meinen Ausführungen anzugeben, da ich den Text erst in Rungwe, Tanganyika-Territorium, endgültig fertigstellen konnte.

Bericht über rassenkundliche Untersuchungen in Monembasia und Areopolis an der Südküste des Peloponnes.

Von

Tito Körner, Berlin.

(Mit 44 Abbildungen.)

1. Einleitung.

Der vorliegende Artikel bildet einen Teil einer größeren Arbeit, welche die Grundzüge einer Rassenkunde des Kreises Lakonien, auf dem Peloponnes darstellen soll.

Im Sommer 1938 habe ich in der näheren Umgebung Spartas und in zwei Orten an der Küste Lakoniens rassenkundliche Untersuchungen angestellt. Die Zerteilung dieser Arbeit wurde durch die Annahme bewirkt, daß sich der anthropologische Typus der Bewohner der Küste von denen des Inlandes unterscheiden werde, was auch in weitgehendem Maße zutraf. Nun sollen in der vorliegenden Arbeit die Rassenverhältnisse in der am Südende des Peloponnes gelegenen Stadt Monembasia geschildert werden, in der ich während eines zweiwöchentlichen Aufenthaltes von den 450 Einwohnern ungefähr 140 untersuchen konnte, was also einen bedeutenden Prozentsatz der Einwohnerzahl ausmacht. Vergleichsweise sollen auch die Maße von 21 Bewohnern der ebenfalls an der Südküste des Peloponnes gelegenen Stadt Areopolis herangezogen werden, welche ich gelegentlich besuchte. Noch aus einem anderen Grunde ist Monembasia gesondert behandelt, es stellt dem rassisch viel einheitlicherem Inlande Lakoniens gegenüber, ein stärkeres Mischgebiet dar.

Ein wahres Museum griechischer Rassenkunde war zu erwarten, wenn man nach der Vergangenheit dieses Ortes urteilte. Deshalb sei an dieser Stelle die Geschichte Monembasias kurz erwähnt. Die Stadt lag ursprünglich weit ausgedehnter als heute, auf einem 300 m hohen Felsen, der eine Insel nahe der Küste bildete und war gegen die einzige und nur vom Wasser zugängliche Seite durch eine noch vollkommen erhaltene Stadtmauer geschützt, während eine mächtige Festung, die auch noch gut erhalten ist, den Rücken des Felsenmassivs zum Schutze der Stadt einnahm. Der Name kommt von griechisch *μονή ἔμβασις* = ein einziges Tor. Im Altertum unter dem Namen „Minoa“ bekannt, scheint die Stadt ein alter Hafen von Minos gewesen zu sein. Durch das ganze Mittelalter war die auf dem trotzigen Felsklotz erbaute Stadt, mit den Mitteln damaliger Kriegsführung schlechthin uneinnehmbar und ein handelswichtiger Hafen. Während der Einfälle der Slaven diene sie den Griechen von Lakonien als Zufluchtsort. Von dem Franken Guillaume de Villeharduin nach dreijähriger Belagerung durch Aushungern erobert, ging sie diesem im Jahre 1263 wieder verloren, um in den Besitz der Byzantiner überzugehen, welche unter der Regierung der Paleologen den Peloponnes eroberten. Von dieser und der folgenden venezianischen Periode zeugen mehrere schöne Kirchenruinen. Im 17. Jahrhundert stand es unter venezianischer, später unter türkischer Herrschaft und war vor allem in letzterer Periode von großer strategischer Bedeutung.

Im Laufe dieser wechselvollen Geschichte flossen nach Monembasia alle die Rassenelemente, die im wesentlichen das griechische Volk aufbauen. Die jüngsten Rasseneinflüsse sind die kleinasiatischen Flüchtlinge, die nach ihrer Vertreibung aus der Türkei auch hierher kamen. Zur Zeit ihrer größten Blüte nahm die Stadt mit 30000 Einwohnern, die Insel in ihrer

ganzen Ausdehnung ein. Heute ist noch ein kleiner Teil, der direkt am Meer liegenden Häuser von knapp 450 Menschen bewohnt, während die übrige Stadt nur mehr aus Ruinen besteht. So hatte ich gerade an diesem Orte meine Untersuchungen begonnen, um in Kürze ein kleines Bild von der Vielfalt der Rassenzusammensetzung Griechenlands zu gewinnen.

2. Rassenkundlicher Teil.

Zur Darstellung eines recht interessanten Ausschnittes aus der griechischen Rassenkunde steht mir leider nur ein kleines Material zur Verfügung; das ist auf zwei Schwierigkeiten zurückzuführen, mit denen ich vor allem zu kämpfen hatte: Erstens war es überhaupt nicht sehr leicht, die träge, unter sehr ärmlichen Verhältnissen dahinlebende Bevölkerung heranzuziehen, und zweitens war es nahezu vollkommen unmöglich, Frauen zu untersuchen. Wertvoller erscheint mir dagegen die Anthropologie von 60 unter den 70 Schulkindern des Ortes, deren Untersuchung mir Dank des freundlichen Entgegenkommens des Ortslehrers ermöglicht wurde.

Im folgenden soll eine gesonderte Darstellung der wichtigsten Merkmale folgen, in der ich in Anbetracht des kleinen Materials kein allzu großes Gewicht auf Zahlen legen will; diese zerteilen sich bei der Aufspaltung in Altersklassen so, daß ihnen keine große Bedeutung zukommen kann; vielmehr soll hier das morphologische Moment im Vordergrund stehen.

Körperwuchs und Konstitution.

In bezug auf diese Merkmale zeigen sich geringe Unterschiede zwischen den Bevölkerungen Monembasias einerseits und Areopolis' andererseits, darum sollen in der nachfolgenden Tabelle die Mittelwerte für Areopolis gesondert dargestellt werden:

Tabelle I.

	Beide Städte zusammen		Monembasia Mittelwert	Areopolis Mittelwert	Beide Städte zusammen Mittelwert
	Max.	Min.			
Körpergröße	187	155	167,3	174,8	171
Sitzhöhe	92,5	74	83,6	88,1	85,8
Beckenbreite	38	28	31,9	33,2	32,6
Schulterbreite	40	29	35,1	36,4	35,7

In der obenstehenden Tabelle sind die wichtigsten Körpermaße für 50 erwachsene Männer im Durchschnittsalter von 35 Jahren angegeben. Die Mittelwerte für Areopolis sind alle größer als die für Monembasia; dieser Umstand wäre weniger interessant, wenn nicht gerade die in der Tabelle 1 angeführten Maxima stets von Bewohnern von Areopolis herkommen würden und die Minima in allen Fällen aus Monembasia. So verhält es sich auch tatsächlich hinsichtlich der Konstitutionstypen. Der in Areopolis vorherrschende Menschenschlag ist durchwegs größer, derber und neigt mehr zur athletisch bis pyknischer Konstitution. In Monembasia herrschen dagegen mediterrane Leptosomen vor; diese Stadt lebt auf einem, auch für griechische Begriffe, abnorm niederen Lebensstandart, und so findet man unter den als Leptosom bezeichneten Personen zum Teil schwächliche Astheniker. In beiden Städten gehören die Pykniker nahezu ausnahmslos der vorderasiatischen Rasse an, während die Leptosomen größtenteils mediterranen Typus, seltener nordischen Einschlag zeigen. Die athletischen Typen weisen hauptsächlich dinarische, in seltenen Fällen nordisch beeinflusste Rasseprägung auf.

Die Provinz Gythion, in der Areopolis liegt, ist die einzige griechische Landschaft, die niemals unter türkischer Herrschaft gestanden hat, ihre Bewohner gelten als die freiheitsliebendsten und stolzesten des heutigen Griechenlands. Die Bevölkerung des Ortes macht einen weit gesünderen und kräftigeren Eindruck, obwohl auch in Areopolis keine Reichtümer zu finden sind.

Monembasia ist, wenn nicht seine Bedeutung als Hafen wieder steigen sollte, nahezu dem Aussterben ausgesetzt, da fast kein Ackerbau möglich ist und die felsige Insel auch nicht sehr viel Möglichkeit zur Fischerei bietet, davon zeugt schon die in der Einleitung erwähnte ungeheure Verminderung der Bevölkerung seit der Zeit ihrer Blüte. In der letzten Zeit fand eine Zuwanderung von aus Kleinasien zurückwandernder Griechen statt, deren Auswirkung auch keine günstige sein kann, da diese Menschen nichts mitgebracht haben, als das nackte Leben und die Zahl der zwangsläufig Faulenzenden nur noch vermehren. Trotzdem ist der Lebenswille der durch die Entwicklung des modernen Handels zur Armut verurteilten Bevölkerung sehr groß, wovon die unverhältnismäßig große Anzahl von Kindern Zeugnis ablegen (von den 450 Einwohnern des Ortes sind rund 120 Kinder unter 14 Jahren).

Über das Wachstum der allerdings nicht immer in bester Gesundheit befindlichen Kinder soll die nachfolgende Kurve Aufschluß geben; diese

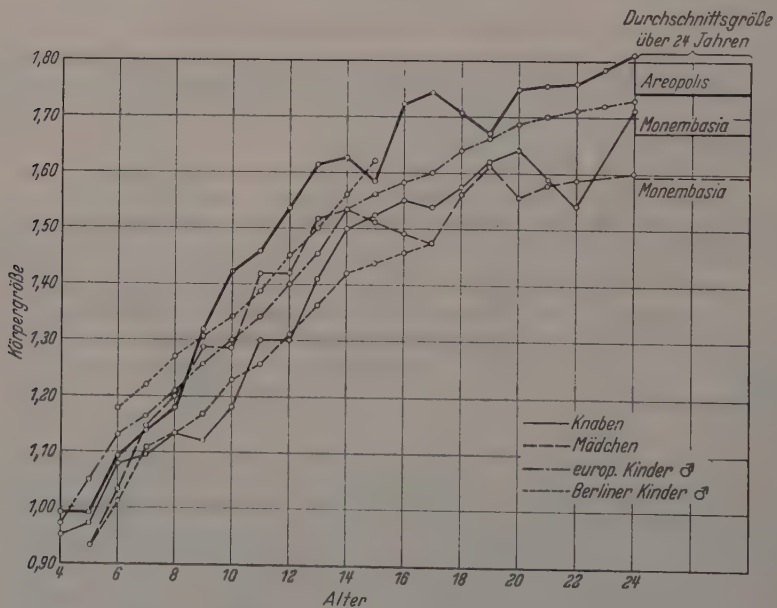


Abb. 1. Wachstum der Schulkinder Monembasias.

ist eine Maximum- und Minimumkurve, wodurch der Fehler der kleinen Zahl vermieden werden soll.

Der Kurvenschatten zeigt recht gut den verschiedenen Ablauf des Wachstums beider Geschlechter; am Ende der Kurve sind die Durchschnittswerte für erwachsene Frauen und Männer eingetragen, die sich gut dem Bilde einfügen. Vorweggenommen sei an dieser Stelle, daß die Kurve sich nahezu vollkommen mit der des Inlandes deckt, daß aber im Alter von 10—14 Jahren das Wachstum der Kinder des Küstengebietes dem der inländischen voraus ist, andererseits aber die Durchschnittswerte

der Erwachsenen im Inland Lakoniens höher liegen als in Monembasia. Die in Martins Lehrbuch der Anthropologie wiedergegebenen Mittelwertskurven für europäische Kinder (I, S. 291 für Knaben) und für Berliner Schüler (I, S. 298) fallen recht gut in den hier abgebildeten Kurvenschatten hinein. Die durchschnittliche Körpergröße der hier behandelten Griechen gehört der mittelgroßen europäischen Gruppe an.

Komplexion.

Die Bestimmung von Haar- und Augenfarbe wurde nach den Tafeln von Fischer-Saller bzw. Martin-Schultz vorgenommen, und die Farb-abstufungen beider Merkmale sollen hier in Form von Verteilungskurven wiedergegeben werden.

Abb. 2: Die Haarfarbe bei Kindern bis 14 Jahren liegt noch überwiegend im Blond und ihr ausgeprägtes Maximum an der Grenze „hell-dunkel“. Die Kurve für die 14—20jährigen hat ihr Maximum ebenfalls an der Grenze hell-dunkel, reicht aber schon nicht mehr so weit in das Blond hinein. Die graphische Darstellung der Gruppe der Erwachsenen zeigt das starke Abweichen vom Blond und einen deutlichen flachen Gipfel im Dunklen. Ein sehr starkes Nachdunkeln ist also klar zu ersehen. Diesem Verhalten kommt eine um so größere Bedeutung zu, als die Bevölkerung Monembasias nach Aufnahme aller Rassenelemente des heutigen griechischen Volkes seit langer Zeit isoliert lebt und nur sehr geringen, infolge der kurzen Zeitspanne recht unwirksamen. Zuzug in jüngster Zeit aus Kleinasien erhielt. Die heute lebenden Bewohner dieser Stadt sind als ein „Extrakt“ einer alten Population anzusehen, der durch langdauernde, konstante Bevölkerungsabnahme entstanden ist.

Ein lebendiges Beispiel für die Stärke des Nachdunkelns mögen ferner die Abb. 13—16 geben: Der Vater war nach eigener und den Angaben verschiedener anderer Dorfbewohner in seiner Jugend ebenso blond wie sein Kind, das ein ausgesprochen stroh-blondes Haarkleid trägt. Den blonden Typus geben auch die Abb. 5—7 und 9—10 sowie 17 wieder. Alle die in

Frage kommenden Individuen tragen, wenn auch oft recht undeutlich, Merkmale nordischer Rasse an sich; ebenso auch 21—23; auch hier aus Raummangel nicht wiedergegebene Individuen mit heller Komplexion sind in den meisten Fällen nordisch beeinflusst. Gefühlsmäßig hat man den Eindruck, als ob hier eine alte nordische Komponente im Rassenbild verborgen sei, welche sich im Blondhaar der Kinder noch stärker offenbare, um sich mit dem Nachdunkeln der Haare zu verlieren. Dafür lassen sich aber keinerlei exakte Beweise erbringen; es steht nur eines fest: in der Bevölkerung steckt eine sehr starke Blondbeimischung, die sich aus dem Gesamtbild nicht weglegen lässt. In Südserbien findet man in einer rein dinarischen Bevölkerung von dunkler Komplexion auch

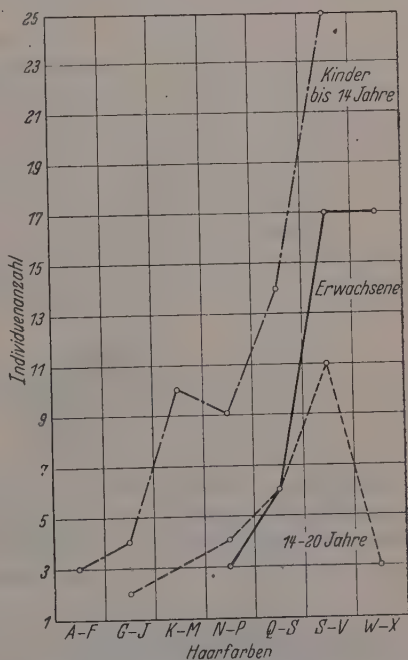


Abb. 2. Verteilung der Haarfarben auf die einzelnen Altersklassen.

zahlreiche blonde Kinder, ohne hier von einer starken nordischen Beeinflussung sprechen zu können. Hat man also auch hier am Peloponnes für das erwähnte Vorkommen zahlreicher blonder Kinder andere Umstände verantwortlich zu machen?

Die Kombinationen: Haarfarbe — Haarform geben folgendes Bild:

Tabelle II.

licht	schlicht	15 (32)	47	dunkel	schlicht	32 (21)	53
	weitwellig	9 (2)	11		weitwellig	23 (2)	25
	engwellig	3 (—)	3		engwellig	9 (—)	9

Die erste Zahl gibt die Anzahl der Erwachsenen beiderlei Geschlechts und die der Kinder über 14 Jahren an, in der Klammer ist die Zahl der Kinder unter 14 Jahren genannt, und die letzte Zahl gibt die Summe an.

Aus der vorstehenden Aufzählung ersieht man erstens nochmals den starken Anteil der Kinder an den hellen Haarfarben und zweitens, wie sich

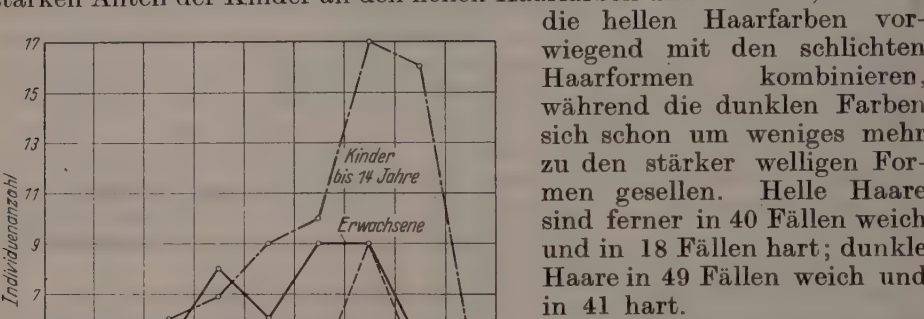


Abb. 3. Verteilung der Augenfarben auf die einzelnen Altersklassen.

die hellen Haarfarben vorwiegend mit den schlichten Haarformen kombinieren, während die dunklen Farben sich schon um wenig mehr zu den stärker welligen Formen gesellen. Helle Haare sind ferner in 40 Fällen weich und in 18 Fällen hart; dunkle Haare in 49 Fällen weich und in 41 hart.

Abb. 3 zeigt die ziemlich gleichmäßige Verbreitung aller Augenfarben in den einzelnen Altersklassen. Nach dem vorher über das Nachdunkeln Gesagten müßte sich daher unter den Erwachsenen die Kombination: helle Augen — dunkle Haare recht häufig finden; sie findet sich tatsächlich unter 34 Personen 10 mal. Diese Verbreitung Helläugiger unter den Erwachsenen entspricht prozentual ungefähr der von blondem Haar unter den Kindern, was doch wieder die Annahme etwas unter Beweis stellt, daß die heutige Bevölkerung seit dem Mittelalter sich ihre nordische Beimischung erhalten habe.

Gesichts- und Kopfform, Physiognomisches.

Der Vollständigkeit halber seien gleich eingangs die wichtigsten Maße von 60 erwachsenen Männern tabellarisch dargestellt:

Tabelle III.

	Maximum	Minimum	Medium
Kopflänge	210	178	192
Kopfbreite	164	145	158
Lg.-Br.-Index	89,33	73,81	82,01
Gesichtslänge	135	105	124,7
Jochbogenbreite	156	114	141,6
Gesichtsindex	96,5	77,8	88,14
Unterkieferbreite	125	95	112,3
Kl. Stirnbreite	124	107	113,8
Nasenlänge	66	45	56,8
Nasenbreite	46	27	36,3
Nasenindex	78,8	52,4	64,63
Nasentiefe	30	20	23,6

Hier ist zu bemerken, daß die Maxima für Kopflänge, Kopfbreite, Gesichtslänge, Unterkieferwinkelbreite und kleinste Stirnbreite in Areopolis zu finden sind, während die übrigen Maxima in Monembasia vorliegen; daraus geht hervor, daß die Bewohner von Areopolis auch in den Gesichtszügen den derberen und massigeren Typus repräsentieren. In Areopolis ist ein Menschenschlag sehr häufig, wie ihn Abb. 40, 44 recht gut wiedergeben: sehr langes, dabei aber auch sehr breites Gesicht mit mächtigem Unterkieferwinkelabstand, starken Augenbrauen und manchmal leichter Prognathie. In diesem starken und massigen Gesicht sitzt dabei nicht selten eine unverhältnismäßig kleine Nase. Die Rassenmischung ist in beiden Orten wohl gleich stark, jedoch sind in Monembasia die einzelnen physiognomischen Merkmale deutlicher zu erkennen und voneinander zu trennen; deshalb will ich nun versuchen, die einzelnen in Monembasia vorkommenden Typen rassenmäßig zu ordnen.

Zur besseren Darstellung der Umrißlinien des Kopfes, als es durch reine Beschreibung möglich wäre, seien die folgenden Abbildungen (Abb. 4a—c) gegeben. Da ich keine Kopfumrißlinien abgenommen hatte, wie sie vor allem von Abel mit der Bleibandmethode gemacht werden, habe ich die typischsten Vertreter der einzelnen Rassen aus meinem Bildmaterial herausgenommen und von den schärfsten Profilbildern die Umrißlinien ungefähr von Glabella bis Opisthocranion abgezeichnet. Mittels einer ungefähr durch diese beiden Punkte gelegten Linie kann man dann die einzelnen Pausen recht gut zur Deckung bringen und ist so in der Lage, die Umrißlinien der verschiedenen Rassenköpfe als Schatten graphisch darzustellen. Zur Kontrolle tatsächlich bestehender Unterschiede der Kopfproportionen zwischen den einzelnen Gruppen wurden die genommenen Maße verwendet, von denen hier die durchschnittliche Kopflänge der in einer Gruppe zusammengefaßten Individuen angeführt sei.

Dabei ergibt sich für die drei hauptsächlichsten Rassen folgendes Bild:

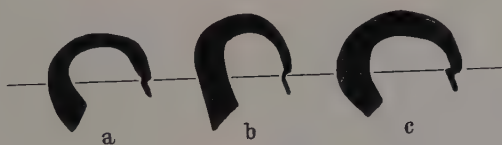


Abb. 4.

- a) Durchschnittliche Kopflänge von 16 Individuen = 184 mm (Mediterran)
- b) Durchschnittliche Kopflänge von 18 Individuen = 186 mm (Vorderasiatisch)
- c) Durchschnittliche Kopflänge von 9 Individuen = 189 mm (Nordisch).

Die Kopflänge ist dabei, bei den vorwiegend nordischen am größten und am kleinsten bei den mediterranen, während die vorderasiatischen Typen ungefähr die Mitte halten. Wenn auch die hier aufgeführten Zahlen keine große Bedeutung haben können, so geben die Skizzen immerhin ein ganz lebendiges Bild von tatsächlich bestehenden Unterschieden und liefern die Grundlage für weitere Betrachtung.

Der mediterrane Typus ist in Monembasia am stärksten vertreten und zeigt kleinen bis mittleren Wuchs, sehr dunkle Komplexion, welliges Haar, schmalen Langkopf mit langem und schmalen Gesicht. Menschen vornehmlich mediterraner Rasse stellen folgende Abbildungen dar: 8, 11, 30, 34.

Gleich darauf folgt in der Häufigkeit die vorderasiatische Rasse (Abb. 18, 19, 20, 24 und 28). Sehr häufig ist hier eine sehr große Unterkieferwinkelbreite (z. B. 18—20), die sich besonders häufig unter den aus Kleinasien geflüchteten Griechen findet, ebenso findet man sehr oft starke

Räzelbildung. Diesem derben Typus möchte ich den feineren auch hier vertretenen dinarischen Typus gegenüberstellen; er wird durch die Abb. 31, 35, 39 und 43 repräsentiert. Beim dinarisch bestimmten Griechen fehlt meist die Räzelbildung, und zwar ungefähr ebensooft wie sie dem Vorderasiaten eigen ist, und der Körperbau ist leptosom der gedrungenen Konstitution vorderasiatischer Rassenangehöriger gegenüber. Der Unterschied dieser beiden scheint hier und auch in Südserbien und Mazedonien ein ähnlicher zu sein wie etwa der zwischen den feineren und derberen Schlägen Japans, dem Kosiu- und Satsuma-Typus. Wenn auch nicht so deutlich wie in Serbien und Albanien ist der Unterschied der beiden verwandten Gruppen auch hier deutlich wahrzunehmen.

Neben diesen beiden Hauptgruppen tritt die nordische Komponente stark in den Hintergrund, ohne jedoch zu fehlen, was festzustellen mir für diesen südlichen Punkt Europas recht wesentlich erscheint. Die nordische Komponente ist infolge der bekannten Vererbungsverhältnisse und ihres Alters am schwersten zu erkennen. Ich will nochmals an die nicht geringe Anzahl von rein Blauäugigen (abgesehen von Mischäugigen) erinnern, die sich unter den Einwohnern Monembasias befanden; es sind dies 24 von 140 untersuchten Personen. Blondes Haar findet sich recht häufig und macht von den Schulkindern des Ortes, die ich zu Gesicht bekommen konnte, rund 40 % aus. Ganz reine nordische Typen, wie sie mir öfters in der Umgebung von Sparta vor die Augen kamen, sind hier freilich nicht zu finden. Folgende Abbildungen stellen nordisch beeinflusste Menschen dar: Abb. 5—7, 9—10, 13, 21—23. Der in Abb. 14—16 abgebildete Mann hatte hellblaue Augen wie sein Kind (Abb. 13) und war in Aussehen, Benehmen und Psyche ein merkwürdiges Gemisch von dinarisch und nordisch.

Neben diesen vorgenannten drei Hauptgruppen findet sich hier und da noch eine alpine Kurzkopfrasse, welche die Abb. 25—27 recht gut wiedergibt.

Die physiognomischen Merkmale des Gesichts verteilen sich für beide Städte zusammen wie folgt:

Tabelle IV.

			innen rundlich außen rundlich 3
Augenspaltenform	innen spitz außen spitz 43	innen rundlich außen spitz 41	innen spitz außen rundlich 3
Augenspaltenneigung	gerade 53	oben außen nach unten innen 13	oben innen nach unten außen 22
Deckfalte	stark 24	schwach 51	fehlt 11
Nasenform	gerade 31	konkav 10	konvex 25
Septumstellung	rechtwinklig 43	spitzwinklig 13	stumpfwinklig 26
Augenbrauenform	gerade 66	flachbogig 66	bogenförmig 17 eckig 5
Räzel	ja 72	nein 89	

Augenbrauenform und Räzel sind für Erwachsene und Kinder aller Altersstufen ausgezählt, die übrigen Merkmale nur für Erwachsene und Kinder über 14 Jahren. Die starke Verbreitung konvexer Nasen und vor allem der Räzelbildung weist auf den großen Einfluß dinarischer und vorderasiatischer Rasse hin. Konkave Stumpfnäschen finden sich sehr

selten bei Kindern und fehlen bei Erwachsenen nahezu vollkommen. Starke Deckfalten sind häufig, ihr vollkommenes Fehlen ist überaus selten, wie nach dem Rassenbild zu erwarten war. Ein Epikantus war unter den 60 Schulkindern 5mal zu finden. Die Augenspaltenform ist vorwiegend



außen spitz, innen spitz, die Augenspaltenstellung meist gerade. Alle diese Merkmale sind aber nicht dazu angetan, die Aufstellung irgendeines bestimmten Menschenschlages durch ihre Kombination zu ermöglichen, sondern ebenso bunt verteilt wie es der Rassenzusammensetzung dieses

Ortes entspricht. Die Hautfarbe ist fahlweiß bis gelblich-weiß, karminweiße Farbe ist überaus selten, ebenso Sommersprossen (als Beispiel für solche diene Abb. 5—7).

Für die beigegebenen Abbildungen sei am Ende noch eine Art kurzen



Steckbriefes erlassen. Die angegebenen Zahlen entsprechen folgenden Maßen oder Verhältniszahlen in der angegebenen Reihenfolge: Kopflänge, Kopfbreite, Gesichtsinde, Unterkieferwinkelbreite, Nasalindex, Haarfarbe, Augenfarbe und Konstitutionstypus.

Abb. 5—7 leicht nordisch beeinflusst: 196 — 152 — 86, 13 — 109 53, 23 — H — 4a Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 8 mediterran orient. 178 — 150 87, 1 — 98, 61, 7 — U 8 — Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 9—10 vorwiegend nordisch 175 — 154 — 82, 96 — 113 640 2a Leptosom, schlanke Glieder.

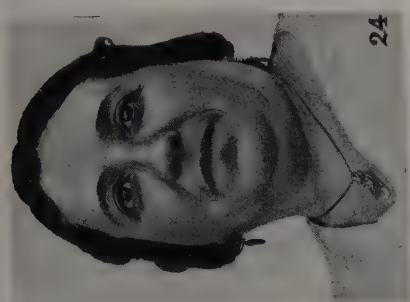


Abb. 11 vorwiegend mediterran 171 — 143 — 84, 62 117 — 66, 67 U — 14 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 12 mediterran 185 — 150 — 86, 40 104 U — 13 Pyknisch, derbe Glieder.

Abb. 13 nordisch beeinflusst 172 — 138 — 94, 90 76 — 77, 14 B — 1b Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 14—16 vorwiegend dinarisch, leicht nordisch 192 — 153 — 87, 16 — 115 V 7 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 17 nordisch beeinflusst 166 — 142 — 86, 32 90 — 66, 6 B 4b Leptosom, schlanke Glieder.



Abb. 18—20 vorderasiatisch 188 — 163 — 96, 28 — 115 — 62, 71 — W — 15 Pyknisch, derbe Glieder.

Abb. 21—23 nordischer Einschlag 184 — 155 — 88, 32 — 107 — 64, 29 — U — 10 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 24, 28 vorderasiatisch 164 — 150 — 86, 36 — 102 — 63, 54 W 8 Pyknisch, schlanke Glieder.

Abb. 25—27 alpin 183 — 155 — 80, 42 — 118 — 60 P — 8 Pyknisch, derbe Glieder.

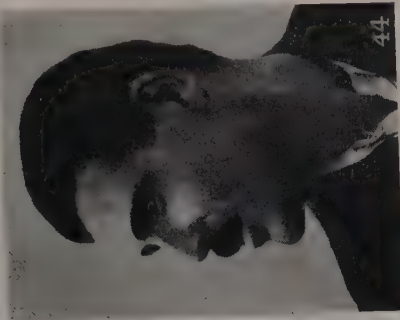


Abb. 29, 33 dinarisch 182 — 155 — 83, 7 — 102 — 51, 85 W 13 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 30, 34 mediterran 185 — 155 — 79, 29 — 110 — 65, 45 W — 12 athletisch, schlanke Glieder.

Abb. 31, 35 dinarisch-mediterran 166 — 153 — 85, 6 — 83 — 53, 98 — W — 12 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 32, 36 mediterran-orientalisch 187 — 147 — 90, 41 — 93 — 75, 22 — W — 5 — Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 37, 41 mediterran 185 — 147 — 91, 04 — 103 — 59, 26 U — 12 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 38, 42 mediterran 174 — 145 — 86, 40 — 97 — 54 — W — 16 Leptosom, schlanke Glieder.

Abb. 39, 43 dinarisch 195 — 163 — 86, 18 — 108 — 69, 7 W 14 athletisch, derbe Glieder.

Abb. 40, 44 vorwiegend vorderasiatisch 209 — 155 — 87, 1 — 126 — 69, 81 X 13 athletisch, derbe Glieder.

Die hier angeführten Zahlen mögen zusammen mit den entsprechenden Bildern einen etwas besseren Eindruck von den Rasseverhältnissen geben. Für die einzelnen Rassetypen scheinen sie mir recht treffend zu sein.

Zusammenfassung.

Werfen wir noch einmal einen kurzen Rückblick auf das im vorhergehenden Dargestellte. Die Schuljugend Monembasias ist zum größten Teile hellhaarig und weist einen Prozentsatz von ca. 40 % hellblonder Kinder auf. Unter den Erwachsenen ist dieser Prozentsatz fast verschwunden. Beides wird sinnfällig in Kurve II und Tabelle II (hier besonders die starke Abnahme der Blondhaarigkeit unter Menschen beiderlei Geschlechts über 14 Jahren).

Die erwachsene männliche Bevölkerung ist im Durchschnitt brachykephal, leptoprosop und hyperchamaerhin und, wie daraus und aus dem im vorhergehenden Gesagten hervorgeht, keinem einheitlichen Rassentypus zuzuteilen. Von den drei hauptsächlich vertretenen Rassen ist die mediterrane am reinsten zu erkennen. Menschen mit dunkler Komplexion und gewelltem Haar, von kleiner Gestalt, meist leptosom, seltener athletisch oder pyknisch mit schlanken Gliedern bilden gut die Hälfte der Bevölkerung Monembasias. Sie wechseln ab mit gedrungen gebauten Typen, welche die physiognomischen Merkmale vorderasiatischer Rasse tragen; das Hinterhaupt dieser Gruppe ist steil, die Komplexion dunkel, und auffällig sind die sehr großen Unterkieferwinkelbreiten sowie starke Räzelbildung mit buschigen Augenbrauen. Gerne versuchen es die alteingesessenen Bewohner Monembasias, charakteristischweise nahezu stets Vertreter mediterraner oder nordischer Rasseprägung, diese vorderasiatischen Menschen als Einwanderer jüngster Zeiten zu bezeichnen, was auch sehr häufig der Fall ist. Jedenfalls gehören die wenigen „Patrizier“ des Städtchens vorwiegend zur helläugigen und hellhaarigen mehr nordischen Gruppe oder zur mediterranen Rasse, und nahezu alle vorderasiatischen Menschen stammen aus Kleinasien, wenn auch keineswegs immer erst in der letzten Zeit nach Griechenland zurückgekehrt. Hier jedoch, wie in noch viel stärkerem Maße im Inland Lakoniens, kann man die vorderasiatische Rasse aus dem eigentlich griechischen Rassenbilde mit Fug und Recht ausschließen. Unter den reichen und angesehenen Familien des Ortes, die sich aus einem stark entwickelten Stolz und ein nicht zu verkennendes Selbstbewußtsein von den anderen separieren, sind blaue Augen häufig und hellere Haare weit verbreitet. Im Charakter ist die Bevölkerung friedfertig, gastfreundlich und dem Fremden gegenüber von einer geradezu unübertrefflichen Höflichkeit. Durch die Ungunst der Wirtschaftslage gezwungen leidet sie jedoch unter einer unglaublichen Indolenz und Faulheit. Die Wohnhäuser sind klein und halb zerfallen, jedoch stets sauber und ordentlich gehalten, was das Verdienst der den ganzen Tag lang unsicht-

baren Frauen ist. Die Männer dagegen sitzen unter Schatten spendenden Bäumen oder in dem winzigen Gasthaus des Ortes, trinken schwarzen Kaffee und rauchen. Zu körperlichen Anstrengungen reicht die schmale Kost auch nicht aus. Charakteristisch dafür ist folgende Begebenheit: Als wir einmal einem wegen seiner Not bekannten Fischer einen Verdienst verschaffen wollten und ihm unsere ganze Gesellschaft für eine kleine Ruderpartie zu einer ganz nahe gelegenen Insel die Summe von 100 Drachmen boten, wovon er und seine Familie vier Tage leben konnten, lehnte er mit der Begründung ab, daß ihm der Tag zu heiß sei.

Zwischen den kleinen Häusern der Fischer und Handwerker stehen mehrere größere Häuser mit gepflegtem Garten und nett verputzten Fassaden. Hierin wohnen diejenigen Einwohner, die ihr in Amerika erworbenes Vermögen nun in der Heimat, an der alle Griechen mit einer vorbildlichen Liebe hängen, an ihrem Lebensabend verbrauchen. Von den Aufträgen und dem Geld dieser „Amerikaner“ oder von den Ausgaben reicher Athener Bürger, die an dem idyllischen Fleckchen ihren Sommerurlaub verbringen, leben alle anderen zum größten Teil. Untereinander betrügt man sich gerne, nur darf man dabei nicht ertappt werden, denn dann ist man als ungeschickter Schwindler diffamiert. Ein geschickter Schwindler steht jedoch in hohem Ansehen — ein Überrest altlakonischer Gesinnung!

Also alles in allem ein buntes Rassengemisch aller verschiedensten Herkunft in Physis und Psyche, auf den ersten oberflächlichen Blick eine Mischung orientalisches-mediterran-vorderasiatischer Prägung, der jedoch bei genauerem Zusehen eine kaum noch greifbare nordische Komponente zugrunde liegt, als eine solide Grundmauer, auf der sich das leichte Gerüst griechischen Volkstums erhebt. Das ist hier aber keineswegs so klar mit Händen zu greifen, wie im Inlande Lakoniens und vor allem in Sparta und dessen näherer Umgebung, die ich anschließend besuchte und vier Wochen lang kreuz und quer durchreiste. Darüber werde ich in einer ausführlichen Arbeit berichten und dieses Gebiet mit dem hier kurz besprochenen Küstengebiet vergleichen.

Hier habe ich auch darauf verzichtet, Vergleiche mit anderen europäischen Gruppen anzustellen, was ebenfalls erst dann geschehen soll, wenn die Aufarbeitung des gesamten Materials von Küste und Inland vollendet sein wird. Aus den eingangs erwähnten Gründen wurde die vorliegende kleine Arbeit über zwei historisch und rassisch interessante Städte Lakoniens aber vorweggenommen.

Zur Frage eines „Mittelchimu“-Stiles.

Von

H. D. Disselhoff, Berlin.

Mit 7 Abbildungen.

Für die peruanischen „Huaqueros“, die Schatzsucher und Topfjäger, gilt der Karfreitag als besonderer Glückstag. An diesem Tage beginnen allen behördlichen Grabungsverboten zum Trotz selbst Leute, die für gewöhnlich kein Grabfieber kennen, die das ganze Jahr über ohne Aufregung ihren alltäglichen Obliegenheiten nachgehen, ihr Glück mit Picke und

Spaten zu versuchen. Der Aberglaube der Huaqueros verspricht ihnen Glück am Karfreitag. Man läuft an diesem Tage nicht Gefahr, umsonst zu graben. Die geheimnisvollen Tonfiguren, Metallgeräte, Muschelperlen usw. verschwinden nicht, wie es an anderen Tagen geschehen kann, in unergründlichen Tiefen; sie lassen sich sozusagen greifen.

Ich komme auf diesen Aberglauben zu sprechen, um festzustellen, daß eine Reihe von Tongefäßen, die mir ein Huaquero am Tage nach Karfreitag 1938 brachte, wirklich am Tage vorher ausgegraben wurde. Die an den Gefäßen haftende Erde war noch frisch. Ich konnte mir am selben Tage die etwa 2 m tiefe Grabstelle auf einem stark zerwühlten Gräberfeld am Fuß des Cerro Sorcape im inneren Chicamatal zeigen lassen, konnte auch mehr oder weniger die Angabe des Grabräubers, daß es sich um ein auf dem Rücken liegendes Skelett gehandelt habe, nachprüfen. Was besonders wichtig ist: die Angabe, daß die vier Gefäße aus ein und demselben Grab stammten, überzeugte mich in diesem Falle; andere frische Wühlstellen waren nirgendwo zu sehen. Wären mir die Gefäße erst später gebracht worden, wäre naturgemäß eine größere Skepsis den Angaben eines Huaqueros gegenüber angebracht gewesen.

Alles ältere Museumsmaterial aus dem nördlichen Küstenland von Peru ist bekanntlich mangelhaft datiert. Bis 1936 konnte sich M. Uhle

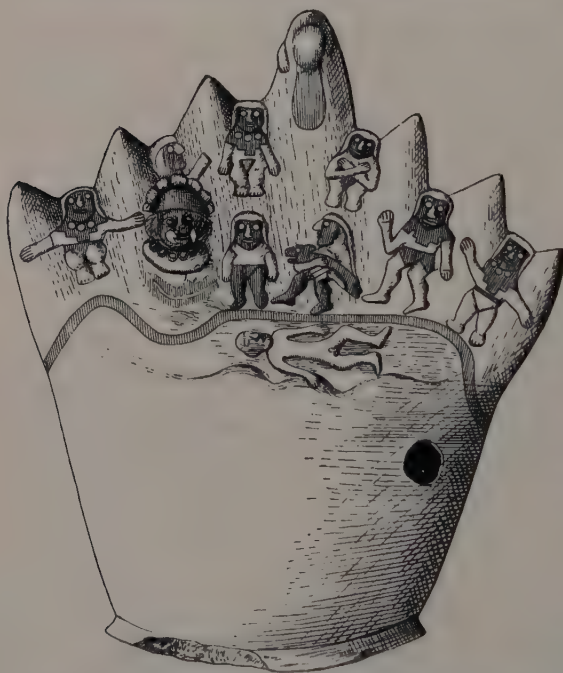


Abb. 1. Tongefäß. Sorcape, Chicamatal (Peru). Höhe 18 cm.

rühmen, die einzige systematische Grabung in diesem Gebiete gemacht zu haben. Diese berühmt gewordene Grabung bei den Pyramiden von Moche reicht in das Jahr 1900 zurück. Durch die leider sehr rege Tätigkeit der Huaqueros in den darauffolgenden Jahren bis heute, gehört es leider heutzutage zu den ganz großen Glücksfällen, auf unangetastete frühe Gräber im nördlichen Küstengebiet zu stoßen. Deshalb war mir diese sichere Fundangabe der vier zusammengehörigen Gefäße ziemlich wertvoll. Dazu kommt, daß eines dieser Gefäße, auf dem plastisch eine Berglandschaft mit sieben Gipfeln dargestellt ist, in die eine Reihe kleiner Figuren komponiert sind, zu einer Klasse von Gefäßen gehört, die in Uhles berühmter

Moche-Sammlung fehlen (Abb. 1). Zum erstenmal ist die Art der mit einem dieser Gefäße vergesellschafteten Stücke einigermaßen sichergestellt. Es lohnt sich deshalb vielleicht, etwas näher auf das Problem ihrer Klassifizierung einzugehen.

In verschiedenen Arbeiten, die die alten Kulturen der nördlichen Küste behandeln, hat A. L. Kroeber durch Stilanalyse des Keramikmaterials einen Mittelchimu-Stil hypothetisch postuliert oder wenigstens die Frage seiner Existenz gestreift. Er ging aus von der Sammlung Uhle

des Museums der Universität von Kalifornien, die von den erwähnten Grabungen Uhles auf Friedhöfen bei den Adobe-Pyramiden von Moche bei Trujillo herrührt. In seiner Arbeit „The Uhle Collections from Moche“ (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Bd. 21, Berkeley 1925) stellt Kroeber, auf Uhles Grabungsbericht fußend, die hauptsächlichsten Stile der Uhleschen Keramiksammlung von Moche fest, die nach einer informatorischen Reise in das betreffende peruanische Gebiet noch näher differenziert werden¹⁾. Klar gruppieren sich schon in der genannten ersten Arbeit die drei zeitlich bedingten Hauptstilarten der nördlichen Küste: 1. „Proto-Chimu“ (später vom gleichen Verfasser „Frühchimu“ genannt), kenntlich durch feine Modellierung und Bemalung in Rot auf Weiß (oder umgekehrt), in den meisten Fällen mit einem Ausgußbügel versehen, der die Form eines umgekehrten Steigbügels hat. Seltener tritt geräucherte schwarze Keramik, meist mit szenischen Darstellungen in Flachrelief auf. Das Ausbreitungsgebiet des Frühchimu-stiles ist ziemlich eng begrenzt. — 2. Mittelperiode mit Tihuanaco verwandten Stilen, die eine vom südlichen Hochland beeinflusste Ware kennzeichnen und von anderen Teilen der Küste bekannt sind. Kroeber rechnet verschiedene Unterstile dazu. Es liegt nicht im Sinne dieser Betrachtung, näher auf sie einzugehen. Nur sei noch einmal festgestellt, daß es sich fraglos um intrusive Stile handelt. — 3. „Spätkhimu“, das nach Kroeber hauptsächlich in schwarzer, seltener in einfarbiger roter Ware repräsentiert ist²⁾. Ihre Verbreitung reicht viel weiter nach Süden als die der Frühchimu-Phase; nördlich vom Chicamatal herrscht sie immer mehr vor und ist in der Gegend von Lambayeque schließlich die einzige bekannte Ware.

Dieser späteste Stil der Keramik des nördlichen peruanischen Küstenlandes, der an der Küste durch die Inkaherrschaft fortbestanden hat bis in die frühe spanische Kolonialzeit hinein, hat dem frühesten Stil von Moche, dem Frühchimu, verwandte Grundzüge bewahrt, wie z. B. den Steigbügelausguß, und plastische Modellierung, Züge, die den tihuanacoiden, von außen eingedrungenen Stilen fremd sind, so daß man zur Annahme einer fortbestehenden Verbindung zwischen den beiden Stilen gezwungen ist. Entweder blieb diese Verbindung an bis jetzt unbekannten Orten bestehen, in die niemals die fremden Stile eindringen, oder während der Herrschaftszeit dieser „exotischen“ Stile unter bestimmten Bevölkerungsgruppen vielleicht sogar in Moche selbst, wo Uhle in diesem Falle nur zufällig nicht auf Gräber dieses hypothetischen „Mittelchimu“-Stiles gestoßen wäre³⁾. Ein sorgfältiger Vergleich der Formenelemente des reinen Früh- und Spätkhimu, wie es in der Uhleschen Sammlung von Moche vorliegt, bringt typische Unterscheidungsmerkmale zwischen den beiden Stilen zutage⁴⁾.

Kroeber erwägt theoretisch die Möglichkeit von Kombinationen dieser trennenden Züge an ein und demselben Stück. Sie würde mit einiger Sicherheit für die Existenz einer Mittelchimuphase sprechen. Als eines der deutlichsten Unterscheidungsmerkmale des frühen und späten Chimu führt er, außer der Oberflächenbehandlung, die typische Gestalt der Aus-

¹⁾ Kroeber, A. L., *Archaeological explorations in Peru*. Part 1 *Ancient pottery from Trujillo*. Chicago 1926; Part. 2 *The Northern coast*. Chicago 1930.

²⁾ Wahrscheinlich ist allerdings durch die Museumssammlungen, auf denen K.s Ansicht basiert ist, ein Trugbild gegeben. Es stimmt nur, daß schwarze Ware im modernen Handel mehr nachgefragt wurde als die übrige unscheinbare Ware der Spätzeit. Im Chicama-Tal jedenfalls bekam ich eher den Eindruck, daß schwarze Spätkhimu-Ware im Verhältnis zur schlichten hellbräunlichen Ware mit berußten Kochtöpfen usw. selten vertreten war.

³⁾ Vgl. Kroeber a. a. O. 1925, S. 215.

⁴⁾ Ebenda S. 216ff.

gußbügel an. Der Frühchimubügel ist schlank geschwungen, mit keiner plastischen Verzierung ausgestattet und niemals eckig, während der Spätchimubügel plumper wirkt, meistens mit einem kleinen plastischen Äffchen, Vogel oder dgl. geschmückt ist und oft einen viereckigen Durchschnitt hat. Der gelegentlich im Spätchimu auftretende Doppelausguß kommt im Frühchimu überhaupt nicht vor. Nun gibt es ganz vereinzelt Sammlungsstücke, die im ganzen die feine Manier der Frühperiode zeigen, aber mit einem plastisch geschmückten Bügel nach Spätchimu-Art ausgestattet sind. Kroeber selbst führt ein derartiges Gefäß der Sammlung Bäßler des Berliner Museums für Völkerkunde an¹⁾. Ich selbst habe bei der Betrachtung verschiedener Sammlungen in Peru selbst nach ähnlichen



Abb. 2. Tonggefäß, rot-weiß bemalt, mit typischem Spätchimubügel. Museo Nacional, Lima.

Stücken ausgeschaut, aber nur dreimal — vielleicht bezeichnenderweise — immer Bügelgefäße mit Reliefdarstellung in Frühchim-Manier²⁾ gefunden, deren Bügel mit einem Äffchen geschmückt war (vgl. Abb. 2).

Häufig kommen dagegen in verschiedenen Sammlungen chimuide Gefäße vor, die der „klassischen“ Frühchim-Keramik der Uhle-Sammlung von Moche in ihrer Vollkommenheit sehr nahestehen, aber wie bereits eingangs erwähnt wurde, in keinem einzigen Stück dieser Sammlung vertreten sind. Auch eines der Gefäße von Sorcape (Abb. 1), von denen ich ausging, gehört in diese Reihe. — Wieder hat Kroeber eine sorgfältige Liste zusammengestellt, um zu der mit einiger Reserve aufgestellten Hypothese zu gelangen, daß hier vielleicht das gesuchte Mittelchim vorläge³⁾. Die hauptsächlichsten Züge dieses hypothetischen Mittelchim-Stiles faßt er später noch einmal zusammen: „The principal criteria of this hypothetical ‚Middle Chimu‘ style are genre scenes of two or more figures, engaged in audience, ritual, fishing etc.; or houses, thrones, boats, mountains, occu-

pied by such figures⁴⁾.“ Doch neigt er nun dazu, eher an eine Subära dieses Sonderstils innerhalb des Frühchim-Komplexes als an eine Subperiode zu glauben, und zwar wird dem Distrikt von Chimbote, i. e. der Gegend der Mündung des Santaflusses, die Rolle der Heimat dieses Mittelchim-Stiles zugedacht⁵⁾. Einmal sind zahlreiche Museumsstücke — vor allem solche der Sammlung Bäßler des Berliner Museums —, die ihrem Stilcharakter nach in die Gruppe des hypothetischen Mittelchim gehören, mit „Chimbote“ datiert. Dann aber könnte auch die örtliche Verbindung der Gegend von Chimbote an der Santa-Mündung mit dem Distrikt von Recuay am Oberlauf des gleichen Flusses, wo bekanntlich eine eigentüm-

¹⁾ Bäßler, A., *Altperuanische Kunst*, Bd. 1, Berlin 1902, Taf. 2, Fig. 51.

²⁾ Die Reliefs waren dem des bei Kroeber (a. a. O. 1925, Taf. 56, Fig. g) abgebildeten Stückes ähnlich. — Die Frage der schwarzen Reliefgefäße im Frühchim bedarf noch näherer Untersuchungen. Es ist höchst auffällig, daß ihr Darstellungsinhalt sich fast ausschließlich auf Zweikampfszenen zwischen zwei Dämonen, einem Dämon und einem Tier usw. beschränkt.

³⁾ A. a. O. 1925, S. 222.

⁴⁾ A. a. O. 1930, S. 105.

⁵⁾ Ebenda und S. 110.

liche Keramik mit Gruppen modellierter Figuren zu Hause war, für eine wechselseitige Beziehung der beiden Bezirke sprechen. Kroeber möchte in diesem Falle die Prioritätsfrage weder zugunsten des einen, noch zugunsten des anderen der betreffenden Bezirke entscheiden. Es mag tatsächlich der Fall sein, daß die zur Diskussion stehenden Gefäße häufiger in der Nachbarschaft von Chimbote als in anderen Bezirken des Frühchimu-Bereiches auftreten, obwohl die Datierung „Chimbote“ in älteren Sammlungen mit allem Vorbehalt aufgenommen werden muß, da die Gegenstände eigentlich immer aus zweiter oder dritter Hand erworben wurden. Davon abgesehen, ist das Vorkommen der betreffenden Ware andernorts, z. B. auch im Chicamatal, eine feststehende Tatsache. Leider ist jede Angabe über ihre prozentuale Verteilung auf das Chicamatal im Augenblick ganz und gar unmöglich. Einigermaßen aufschlußreich könnte in dieser Beziehung eine Untersuchung der im Besitz des Museo Larco Herrera in Chiclin bei Trujillo befindlichen reichen Bestände sein, die zum allergrößten Teil Gräbern des Chicamatales entstammen.

Vielleicht kann ein Blick auf die vier zusammengehörigen Gefäße von Sorcape, die den Ausgangspunkt dieser Betrachtung bildeten, einen winzigen Schritt in der Lösung des Problems „Mittelchimu“ weiterführen. Am wichtigsten ist das Gefäß mit der Bergszene (Abb. 1), da es einwandfrei und deutlich in die von Kroeber aufgestellte Reihe der Erscheinungen eines hypothetischen „Mittelchimu“ hineinpaßt. Die Hauptfarbe dieses Gefäßes ist ein gelbliches Weiß. Nur Teile der Figuren und eine die Bergzone abgrenzende Schlangelinie sind rotbraun bemalt. Sämtliche Figuren sind im Relief dargestellt. Nur der Kopf des Dämonen ist plastisch aufgesetzt. Die szenische Darstellung gleicht der verschiedener mit „Chimbote“ oder „Trujillo“ datierter Gefäße der Sammlung Bäßler¹⁾. Auf dem mittelsten der sieben Gipfel liegt bäuchlings eine Gestalt mit vornüberfallenden Haaren. Unter den Zwischenräumen zwischen den einzelnen Gipfeln ist je eine kleine Figur angebracht, von denen einzelne die Arme kreuzen, andere sie ausbreiten. Den kapuzenartigen, hinten lang herabfallenden Kopfbedeckungen nach zu schließen, könnte es sich um Frauenfiguren handeln²⁾, während eine nackte männliche Figur leblos vor der an der linken Seite hockenden Dämonenfigur liegt, auf den eine der Figuren mit einem Hund im Arm zuschreitet. Der Dämon ist deutlich durch seine Raubtierzähne gekennzeichnet. Er trägt einen halbmondförmigen Helm oder Kopfputz, der typisch ist für Dämonenfiguren solcher Bergszenen. Bei Vollfiguren des Frühchimu tritt er ganz selten auf, immer nur bei Dämonengestalten. Dagegen ist er im Späthimu etwas sehr Alltäglichen³⁾. Er erinnert an die Helme gewisser Chibcha-Figuren. — Der Steigbügelausguß, mit dem das Gefäß ausgestattet war, fehlt leider. Ebenso charakteristisch in seiner Art ist das Steigbügelgefäß der Abb. 3. Die

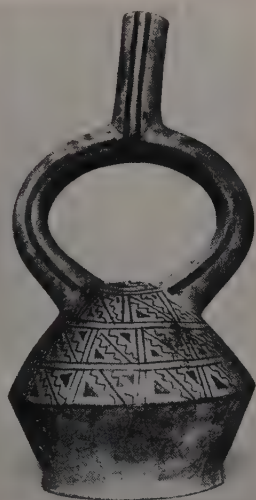


Abb. 3. Tonggefäß. Sorcape. Chicama-Tal.
Höhe 23 cm.

¹⁾ Bäßler, A., a. a. O., Taf. 92—96.

²⁾ Vgl. Valcárcel, Luis E., *Mujeres mochikas*. Cuadernos de arte antiguo del Peru. Nr. 4, Lima 1937.

³⁾ Vgl. Kroeber a. a. O. 1926, Taf. 10, Fig. 4 und 5.

konische Gefäßform ist nicht sehr häufig. Mir ist sie in der Hauptsache von einigen ebenfalls „geometrisch“ bemalten Gefäßen des Berliner Museums bekannt. Das Ornament, das mit rotbrauner Farbe auf kremefarbigem Grund gemalt ist, kann als fortgeschrittene Vereinfachung des Rochenmotives gedeutet werden, das in der Gefäßmalerei des Frühchimu bisweilen auftritt. Der Ausgußbügel des Gefäßes ist übrigens bemalt, was ebenfalls vornehmlich bei geometrisch bemalten Gefäßen vorzukommen scheint.

Die Figur Abb. 4 beugt ihren linken Arm in konventioneller Haltung, wie sie für das spätere Chimu charakteristisch ist. Die Rechte hält eine Muscheltrompete. Der breite Halskragen mag einem Original aus verschiedenfarbigen Muschelperlen nachgebildet sein. Solche Halskrägen liegen vor aus dem mittleren und nördlichen Küstenland (Berliner Museum). Auffällig ist für Peru der zapfenförmige Lippenschmuck. Was aber an dieser Stelle am meisten interessiert, ist die geschwungene Form des Kopfoberteils, die im Frühchimu unbekannt ist, aber in verstärktem Grad bei



Abb. 4. Tonfigur. Sorcape.
Chicamatal. Höhe 23 cm.



Abb. 5. Tonfigur. Sorcape.
Chicamatal. Höhe 18 cm.

den Figuren der Spätzeit zu sehen ist¹⁾. Der Kopf ist übrigens mit einer ähnlichen Art Kapuze bedeckt wie die meisten Figuren des vorigen Gefäßes. Die Oberfläche der Figur ist rau, bräunlich, spärlich mit gelblichem Weiß bemalt. Der Bügel fehlt leider auch hier.

Bei dem letzten Stück schließlich (Abb. 5) handelt es sich um eine Figur, deren Unterteil sehr wenig ausgeführte Einzelheiten aufweist, während das gut durchmodellerte Gesicht einen porträthaften Eindruck macht. Scheibenförmige Ohrpflöcke, die sie trägt, kommen nach Kroeber häufiger in der Spätzeit als in der Frühzeit vor. Die Figur hat keinen Ausgußbügel, sondern nur eine weite Öffnung an der Oberseite des Kopfes. Verglichen mit den feinen Frühchimu-Figuren der Uhle-Sammlung von Moche, macht das ganze Stück einen groben Eindruck. Übrigens ist das der Fall mit den meisten Figuren des Chimugebietes, die statt des Bügel-

¹⁾ Kroeber 125, S. 220 und Taf. 61, Fig. b.

ausgusses eine einfache Öffnung haben. Daß sich aber ihr Vorkommen auf Chimbote beschränken soll, wie Montell zu glauben scheint, oder auch nur typisch sei für Chimbote, ist meiner Meinung nach zu weit gegriffen¹⁾. Mir sind von verschiedenen Stellen des Chicamatales zahlreiche Stücke ähnlich plumpen Charakters mit gleicher verhältnismäßig unsorgfältiger Oberflächenbehandlung vor die Augen gekommen. In der Sammlung Pérez in Chimbote andererseits, die sich durchweg aus Stücken aus erster Hand zusammensetzen scheint, sah ich Figuren, die sich den feinsten der Sammlung Uhle würdig an die Seite stellen lassen.

Um es vorwegzunehmen: Mir scheint der Mittelchimu-Stil, wenn es einen solchen gibt, eher zeitlich als örtlich bedingt. Was mir aber bei der Gesamtbetrachtung der vier fundmäßig zusammengehörigen Stücke von Sorcape im inneren Chicamatal deutlich zu werden scheint, ist allerdings eine gewisse Zusammengehörigkeit durch Anzeichen eines Spätstiles, der bei den vier Stücken in ganz verschiedenen Darstellungsformen repräsentiert ist: 1. einer modellierten Bergszene, wie sie bezeichnenderweise auch in schwarzer Keramik nicht selten ist; 2. geometrische Bemalung; 3. Figuren von einer gewissen Schwerfälligkeit der Machart, mit Einzelzügen, die aus dem Späthimu bekannt sind (in der Mitte vertiefte Oberlinie des Kopfes, konventionelle Haltung der Arme, Hockstellung). Das Auftreten von geometrischer Bemalung in der vorliegenden Art bei feinbemalten rotweißen Gefäßen der nördlichen Küste ist meines Wissens noch nie in größerem Zusammenhang näher untersucht worden. Ein sorgfältiger Vergleich der mit Bügelausguß versehenen Figuren mit bügellosen, oben geöffneten einfachen Figurengefäßen, wäre vielleicht ratsam, um typische Unterscheidungsmerkmale der beiden Reihen festzustellen.

Weiteres Licht auf die Mittelchimu-Frage wirft auch folgende Tatsache: Anfang 1938 machte ich gelegentlich der Deutschen Archäologischen Südamerika-Expedition 1937/38, die unter Leitung Professor Ubbelohde-Doerings stand, verschiedene Grabungen, in dem im Küstenstreifen des Chicamatales gelegenen Brujo-Gebiet²⁾. Davon interessiert hier hauptsächlich die dritte, weil sie einen von Huaqueros — im Gegensatz zu den anderen — ganz und gar ungestört gelassenen Friedhofsplatz aufdeckte, der 17 Gräber mit verschiedenartiger Keramik umfaßte. Eine detailliertere Veröffentlichung des Befundes kann erst im Rahmen eines umfassenderen Berichtes gemacht werden, der alle von der Expedition Doering bewerkstelligten Grabungen einbegreifen soll. Hier sei nur folgendes berichtet: Zu den erwähnten 17 Gräbern gehören 24 Skelettfunde, darunter 22 Hockerbestattungen, 1 Kinderbestattung in gestreckter Rückenlage unter einem halbierten großen Tongefäß und 1 Erwachsenenbestattung in gleicher Lage unter einer Adobeschicht. Die Grabtiefe schwankt zwischen 60 und 120 cm. Dieser Tiefenunterschied ist so gering, und die Gräber liegen überdies so eng beieinander, daß man an eine unbeträchtliche zeitliche Differenz der einzelnen Bestattungen glauben muß. Im ausgehobenen Erdreich liegen fast überall Scherben klassischer Frühchimu-Gefäße verstreut, während nur ein geringer Teil der Gräber mit Gefäßbeigaben versehen ist. Der Fund von zermürbten Teilen von Kürbisschalen bei Gräbern ohne sonstige Beigabe gibt die Erklärung für das Fehlen von Tongefäßen an diesen Stellen. Kurz erwähnt sei noch, daß Muschelanhänger und -perlen, Reste einfacher Baumwollgewebe, Kupfergeräte, Llama- und Hundeschädel gefunden wurden, ferner daß fast alle Toten ein Stück Kupfer im Mund,

¹⁾ Montell, G., *Dress and ornaments in Ancient Peru*. Göteborg 1929, S. 95ff.

²⁾ Über den Ort vgl. Kroeber a. a. O. 1930, S. 84f.

manchmal auch auf die Füße gebunden trugen. Außer dem in Rückenlage bestatteten Erwachsenen waren alle Toten mehr oder weniger nach Norden orientiert, der liegende Tote nach Westen.

An Gefäßbeigaben waren vorhanden: Grab A: 1. zwei schwarze Gefäße im Stile der von Kroeber 1930 auf Tafel 22, Fig. 2 und 1926 auf Tafel 9, Fig. 4 abgebildeten Stücke; 2. eine rote Schale mit drei konischen Füßen; 3. eine rote Schale mit Ringfuß, mit weißen Kreuzen bemalt. — Grab B: eine schwärzliche Schale mit drei konischen Füßen, die mit plastischen Ansätzen geschmückt sind, nach Art gewisser Chiriqui-Gefäße von Panama. — Grab C (Kindergrab in Rückenlage): ein Bügelgefäß, bemalt mit einem Tintenfisch, rotbraun auf hellem Grund, in Frühchimu-Manier, aber mit ausgesprochen rauher Oberfläche. — Grab D, Skelett Nr. 1 (in Rückenlage): 1. Bügelgefäß (Abb. 6) mit kremefarbigem Farbüberzug und verloschener roter Bemalung.



Abb. 6. Tongefäß „El Brujo“. Chicamatal.

Modelliert ist eine Knollenfrucht mit verschiedenen plastischen Auswüchsen und Reliefdarstellungen in Gestalt von Menschen- und Tiergesichtern. 2. Bauchiger Krug mit aufgesetztem Rand, ziegelroter Ton ohne jede Farbbehandlung. Bei diesem Toten fanden sich überdies 19 hohle Goldperlen und 21 Türkisscheibchen, die zu einem Halsschmuck gehören müssen, ferner ein kupferner Speerschleuderhaken. — Skelett Nr. 2 (Hocker): eine bräunliche Schale mit drei konischen Füßen, eine rote Ringfußschale, ein Ösenhenkelkrug mit Flachrelief, schwärzlicher Ton.

Als reine Späthimu-Stücke sind unter diesen Beigaben die bei A genannten schwarzen Gefäße kenntlich, ferner der unter D 2 genannte Ösenhenkelkrug. Dreifußschalen treten nach Kroeber an der nördlichen Küste zuerst in der „Mittelperiode“ auf, kommen aber sicherlich noch im Späthimu vor¹⁾. Das aus dem Kindergrab C stammende Steigbügelgefäß ist in reiner Frühchimu-Manier bemalt, nur ist die Oberfläche auffällig rauh. Hierzu gesellt sich ein zweites Bügelgefäß mit gleich rauher Oberfläche, das großfigurig mit zwei zähnefletschenden Jaguaren bemalt ist; es wurde auf dem gleichen Feld, aber in größerem Abstand von einer Hockerbestattung gefunden.

Zu dem liegenden Toten D 1 gehörte das Kollengefäß mit Gesichtern Abb. 6. Gefäße dieses Charakters sind in Kroebers Mittelchimu-Liste nicht eigens angeführt. Doch gehören sie fraglos eng zusammen mit der Gruppe der modellierten Bergszenen usw. In der aufgelösten Zerflossenheit ihrer Darstellung sind sie mindestens gleichweit entfernt von der strafferen Darstellungsart des „klassischen“ Frühchimu von Moche.

In jedem Fall haben wir in dem fraglichen kleinen Gräberfeld eine Stelle vor uns, in der auf eng begrenztem Raum dicht nebeneinander typische Späthimu-Stücke und weniger genau datierbare Dreifußschalen lagerten, neben typischen Steigbügel- und Ringfußgefäßen, die nach Frühchimu-Art bemalt sind — allerdings von auffällig roher Machart. Dazu kommt das erwähnte Steigbügelgefäß in Knollenform (Abb. 5), das ich der Mittelchimu-Serie Kroebers anreihen möchte. Die zahlreichen schönbemalten

¹⁾ Kroeber a. a. O. 1926, S. 32 und: Coast and highland in Peru. Amer. Anthropol. n. s. Bd. 29, S. 636, Menasha 1927.

Frühchimu-Scherben in der ausgehobenen Erde, die sämtlich von besserer Qualität waren als die vollständig erhaltenen Steigbügelgefäße, könnten zu der Annahme beitragen, daß ein Frühchimu-Friedhof durch spätere Bestattungen gestört wurde, und daß dabei das Kindergrab mit dem bemalten Bügelgefäß und das alleinstehende zweite Bügelgefäß durch Zufall unberührt blieben. Dann hätten aber außer den bemalten Scherben auch Knochenreste aus den zerstörten Gräbern Zeugnis davon ablegen müssen. Wahrscheinlicher ist die Deutung, daß der Friedhof aus einer Übergangszeit zwischen Früh- und Späthimu stammt, in der einerseits der Stil der feinen Bemalung noch bekannt, aber schon in Verfall geraten war, in der andererseits Gefäße angefertigt wurden, die Anzeichen eines Spätstiles an sich tragen. Gleichzeitig aber waren schon — vielleicht von Norden und dem Hochland her — vollständig neue Elemente eingedrungen wie die schwarzen Gefäße und die Dreifußschalen.

Von einer dritten Stelle im Chicamatal, und zwar von dem Gelände der Hacienda Pampas de Jaguey, ganz im Inneren des Chicamatales kurz vor dem steilen Anstieg ins Gebirge, ist mir ein reich ausgestattetes Grab bekannt, das in einiger Höhe über der Talsohle neben einem auf dem steilen Hang aufragenden burgruinenartigen Gemäuer lag. Unter anderem fanden sich hier neben einem figürlich bemalten Bügelgefäß, drei grob mit Spiralen bemalten, zwei mit einer kleinen Figur besetzten, drei bräunlich-schwarze unverzierte Bügelgefäße, ein rotes und vier schwarze knollenartige (nach Art von Abb. 6), ferner sechs großhenklige rötliche Bügelflaschen mit steilem Röhrenausguß¹⁾, der bei zweien aus dem Rücken eines aufgesetzten liegenden Äffchens aufsteigt; die übrigen vier sind in flüchtigen Pinselstrichen mit weißen und schwarzen Mustern bemalt. Genauer kann ich hier nicht auf diese Funde eingehen. Mit einigem Vorbehalt sei darauf hingewiesen, daß es sich auch bei ihnen größtenteils um Kroebers hypothetischen Mittelchimu nahestehende Stücke handeln mag. Einigermassen sicher sind die beiden Henkelflaschen, deren steiler Ausguß aus dem Rücken eines plastischen Äffchens aufsteigt, und die fünf Knollengefäße dazuzurechnen.

Zweifellos hat die vor das Eindringen der tihuanacoiden Stile fallende Epoche des Frühchimu, von der Uhles Moche-Funde eine Phase repräsentieren mögen, eine sehr beträchtliche Dauer gehabt. Darauf deutet schon der ungeheure Reichtum an — leider meist bereits zerstörten — Gräbern hin, andererseits auch der Reichtum an untereinander verschiedenen Stilelementen und Darstellungsarten. Es wäre zu hoffen, daß sich in abgelegeneren Bezirken doch noch einzelne ungestörte Graberfelder finden ließen, deren systematische Durchforschung die Frage der Folge einzelner Stilphasen des Frühchimu vielleicht lösen könnte. Die Frage der Verbindung von Früh- und Späthimu ist durch den Fund im Brujo-Gebiet wenigstens teilweise beantwortet. Zum mindesten erhärtet der Grabbefund Kroebers Resultate rein stilanalytischer Erwägungen.

Weitere Aufschlüsse über Phasen des Frühchimu werden fraglos die Veröffentlichungen Ubbelohde-Doerings über seine Grabung in der Ruinenstadt La Barranca am Nordufer des Jequetepeque-Flusses bei Pacasmayo geben²⁾).

¹⁾ Die Form ist ähnlich den Henkelflaschen, die A. H. Gayton abbildet in „The Uhle collections from Nieveria“ Univ. Calif. Publ. Am. Arch. & Ethn. Bd. 21, Berkeley 1927, Taf. 97. Nur ist der Ausguß verhältnismäßig länger und nicht konisch, sondern zylindrisch geformt, der Henkel bandartig flach. Die von Kroeber (a. a. O. 1925, Taf. 57, oberste Reihe) abgebildeten Frühchimu-Henkelflaschen von Moche sind viel feiner gearbeitet.

²⁾ Über den Ort vgl. Kroeber 1930, S. 88f. — Ich konnte persönlich dieser wichtigen und aufschlußreichen Grabung assistieren, die Anfang 1938 auf Grund

Zum Schluß möchte ich noch einmal kurz auf die bereits gestreifte, von Kroeber aufgeworfene Frage der nachbarlichen Beziehungen seines hypothetischen „Mittelchimu“ zum nördlichen Hochland¹⁾ zurückkommen. Kroeber neigt, wie gesagt, dazu, diesen „Mittelchimu“-Stil als eine lokale Variante des Frühchimu-Stiles anzusehen, und zwar „the sub-area within Early Chimu indicated as the home of small figure modelling appears to be the vicinity of Chimbote, that is the mouth of the Santa“. Oben wurden bereits Gründe und Tatsachen angeführt, die gegen die mehr oder weniger ausschließliche Beheimatung des „Mittelchimu“ in der Gegend von Chimbote sprechen. Die Entscheidung der Priorität von „Recuay“ und „Mittelchimu“ auf stilanalytischer Basis wäre äußerst gewagt und scheint mir ohne die Entdeckung sicherer Zwischenglieder unmöglich. In seiner Arbeit „Coast and highland in Peru“ (S. 647) spricht Kroeber von einem reziproken Einfluß zwischen Küste und Sierra, der ziemlich wahrscheinlich ist. Was den Einfluß des Hochlandes auf die nördliche Küste überhaupt betrifft, so braucht man nur an die häufige Bestattung von Llamas, ausgesprochenen Gebirgstieren, in Küstengräbern zu denken, die freilich in der Spätzeit häufiger zu sein scheint. Nicht erwiesen ist es, ob in der Gefäßbemalung des nördlichen Hochlandes (des sog. „Recuay“ aus dem Callejón des Huaylas, oberes Santatal) Motive auftauchen, die in der Nachbarschaft des Meeres beheimatet sind. Könnte nicht z. B. das Ornament Abb. 6, das auf einer Recuay-Figur der Sammlung v. d. Zypen des Berliner Museums erscheint (Kat. Nr. VA 48257), für die Stilisierung einer Rochenfigur gehalten werden? Das Häkchen an einer Seite der Maulöffnung ist freilich das gleiche wie bei Darstellungen des selben Stiles, die man bisher für Schlangenwiedergaben zu halten gewöhnt war. Deutlicher sind Tintenfischdarstellungen, wie sie in der großfigurigen Bemalung einer ovalen Tonflasche der Sammlung v. d. Zypen (Kat. Nr. V A 48241) ganz eindeutig erscheinen.



Abb. 7. Motiv in negativer Malerei. Recuay.

In jedem Fall wäre eine genauere Analyse der Elemente der Recuay-Gefäßmalerei nötig, um den Recuay-Stil näher bestimmen zu können. Sein Verbreitungsgebiet, das sehr beschränkt zu sein scheint (die einzigen größeren Recuay-Sammlungen existieren bekanntlich in Berlin und Lima, Museo de la Universidad de San Marcos), ist noch in keiner Weise festgelegt. Doch können stilanalytische Erwägungen allein, wie gesagt, keineswegs so bestimmte Aufschlüsse bringen, wie man sie von sicheren Grabungsergebnissen erwarten kann. In dieser Hinsicht kann man auf die Veröffentlichung der in den letzten Jahren getätigten Grabungen W. C. Bennetts im oberen Santatal äußerst gespannt sein.

Das Problem der Beziehungen zwischen Küste und Sierra, dessen Ergründung hauptsächlich durch die vielleicht etwas überspitzten Thesen Julio Tello, des besten Kenners der peruanischen Sierra, angeregt wurde, ist mindestens ebenso wichtig für die Kulturgeschichte des alten Peru wie das vor Tello und Kroeber zu einseitig beachtete Problem der Beziehungen der Küstenkulturen in nördlicher und südlicher Richtung. Kein einziges Flußtal in Peru ist bisher von seiner Mündung her flußaufwärts mit dem Spaten durchforscht worden. Der Oberteil aller nördlichen Täler, mit Ausnahme eines Teiles des Santatales, ist für die Wissenschaft terra incognita.

meines glücklichen Fundes einer Serie unberührter Bestattungen in Rückenlage, unterhalb eines von Huaqueros zerwühlten Hockerfriedhofes, in die Wege geleitet wurde.

¹⁾ Kroeber 1930, S. 105.

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 21. Januar 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Herr Peters, Stuttgart, hielt den Vortrag: Haustier und Mensch in Nordafrika (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Helms-Museum, Harburg

Herr Dr. Fritz Gelpke, Berlin-Steglitz

Herr Dr. Wilhelm Milke, Berlin-Wannsee

Herr Professor Dr. Arved Schultz, Königsberg.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 18 Februar 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Der Vorsitzende spricht Herrn Ankermann die Glückwünsche der Gesellschaft zu seinem achtzigsten Geburtstag aus. In seiner Entgegnung drückt Herr Ankermann die Hoffnung aus, nunmehr bald das noch nicht veröffentlichte Material von seiner Kamerunreise für den Druck endgültig vorbereiten zu können.

Herr Günther Wagner hält den Vortrag: Die Religion der Bantu von Kavirondo (mit Lichtbildern). An den Vortrag schließt sich eine lebhafte Besprechung. Er wird als gesonderte Abhandlung in Heft 4/6 1939 erscheinen.

Neu aufgenommen werden:

Frl. Dr. Freda Kretschmar, Berlin-Wilmersdorf

Herr Schultz-Kampfenkel, Berlin

Herr Dr. Sture-Lagercrantz, Stockholm

Herr Dr. Theo Körner, Berlin-Adlershof

Herr Dr. H. H. Böhme, Berlin

Herr Dr. A. Rud. Em, Berlin-Hessenwinkel.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 25. März 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Herr v. Fürer-Haimendorf, Wien, hielt den Vortrag: Ethnologische Forschungen bei den Konyak-Naga von Assam, mit Lichtbildern.

Neu aufgenommen wurden:

Frau Elfriede Wildt, Berlin-Wilmersdorf

Frau Traut Schlichting, geb. v. Alvensleben, Berlin

Seminar für Vor- und Frühgeschichte, Ordensburg, Krössinsee.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 22. April 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Vor der Tagesordnung gab Herr Disselhoff einen vorläufigen Bericht über seine Forschungsreise in Ecuador.

Herr Johannes Lukas, Hamburg, hält den Vortrag: Das Hamitenproblem im inneren Afrika (mit Lichtbildern). Die sich an den Vortrag schließende Besprechung ist von lebhafter Beteiligung und fördert mehrere neue Gesichtspunkte zutage.

Neu aufgenommen wird das Museum für Vor- und Frühgeschichte in Dortmund.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 20. Mai 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Vor der Tagesordnung hält Herr Fritz Bose einen kürzeren Vortrag über neue Kolonialstile in der Eingeborenenmusik, besonders der afrikanischen, mit Vorführung von Schallplatten.

Herr Eugen Fischer hält den Hauptvortrag über Körpersymmetrien und Rechts- und das Linksproblem (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen werden:

Herr Dr. M. Steinkopff, Berlin-Zehlendorf

Herr G. Lohmeyer, Berlin-Lichterfelde.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 17. Juni 1939.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

Herr L. G. Mazzoni hält den Vortrag über Brauchtum der Mällessoren in Nordalbanien (mit Lichtbildern und Tonaufnahmen).

Neu aufgenommen wird: Herr Fritz Bose, Berlin.

III. Kleine Mitteilungen.

Sinnbilder und Zeichnungen im Löß.

Von

Lothar F. Z o t z, Prag.

(Mit 4 Textabbildungen.)

Als ich in den Jahren 1920—1924 geologisch und vorgeschichtskundlich im Kaiserstuhl und dem mit ihm in vielerlei Hinsicht verwandten Tuniberg im Breisgau arbeitete, fielen mir immer die Zeichnungen und Zeichen auf, die die einheimische Bevölkerung in die Wände der tief eingeschnittenen Lößhohlwege gräbt. Namen, Buchstaben und pfeildurchbohrte Herzen sah ich neben anderen, weit bemerkenswerteren, aber mir unverständlichen Darstellungen. Die Volkskunde oder gar die Sinnbildforschung waren mir damals noch fremd, sonst wäre mir vielleicht manche der eingeritzten Zeichnungen in ihrer Bedeutung schon damals klar geworden. Als Vorgeschichtler weiß ich auch heute nicht, ob die Volkskunde sich überhaupt jemals mit diesen Dingen befaßt hat, aber ich würde es bedauern, wenn es nicht geschehen wäre, denn es läßt sich nicht verkennen, daß die Zeichnungen von Jahr zu Jahr ärmer und einfacher geworden sind und daß sie, wie viele andere alte Volksbräuche aussterben wollen. Gerade die undeutbaren Zeichen trifft man, wovon ich mich im vergangenen Frühjahr überzeugen konnte, heute noch kaum.

Als in diesen Fragen Unberufener würde ich auch nicht wagen, über sie zu schreiben, wenn mir nicht eine derartige, im März 1938 aufgenommene Zeichnung doch wert erschiene, die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken.

Ich schicke voraus, daß man in meiner Heimat, im südbadischen Weinland, überall an Löß- und Lehmwänden Zeichen und Zeichnungen findet, die von den Landleuten des Reblandes angefertigt werden. Viele andere, auch außerdeutsche Lößgebiete habe ich als Altsteinzeitforscher begangen, aber ich sah nirgends ähnliches. Damit will ich keineswegs behaupten, daß nicht auch in anderen Lößgebieten solche Zeichnungen bei auf sie gerichteter Aufmerksamkeit zu finden sind, sondern ich möchte lediglich die Möglichkeit andeuten, daß sie auf das Alamannenland beschränkt sind. Eines Tages, um das Jahr 1920 herum, erinnere ich mich, überraschte ich während einer Flurbegehung zwei junge Bauernmädchen bei der Anfertigung einer solchen Lößzeichnung. Meine Frage, was sie da machten, beantworteten sie nicht, obwohl sie auf gut alamannisch gestellt war, sondern entflohen mit roten Köpfen.

Doch nun zu den Bildern selbst. Eines, das ich in den Rebbergen oberhalb von Wasenweiler im Kaiserstuhl aufnahm, zeigt eine tief eingeschnittene, in



Abb. 1. Vulvadarstellung bei Munzingen.

der Mitte mit einem eingetieften Punkt versehene Ellipse, neben einer kleineren, weniger tief eingeritzten, aber ebenfalls die Lochvertiefung in der Mitte führenden Raute. Der Sinn beider Zeichen ist ohne weiteres klar. Man braucht nicht erst Lößhohlwege aufzusuchen, um derartige einfachste Darstellungen der äußeren

weiblichen Geschlechtsteile zu finden. Als einen mit großer Sorgfalt arbeitenden Künstler darf man dagegen den Verfertiger der denselben Gegenstand wiedergeben-



Abb. 2. Sinnbildhafte Zeichen bei Gottenheim.

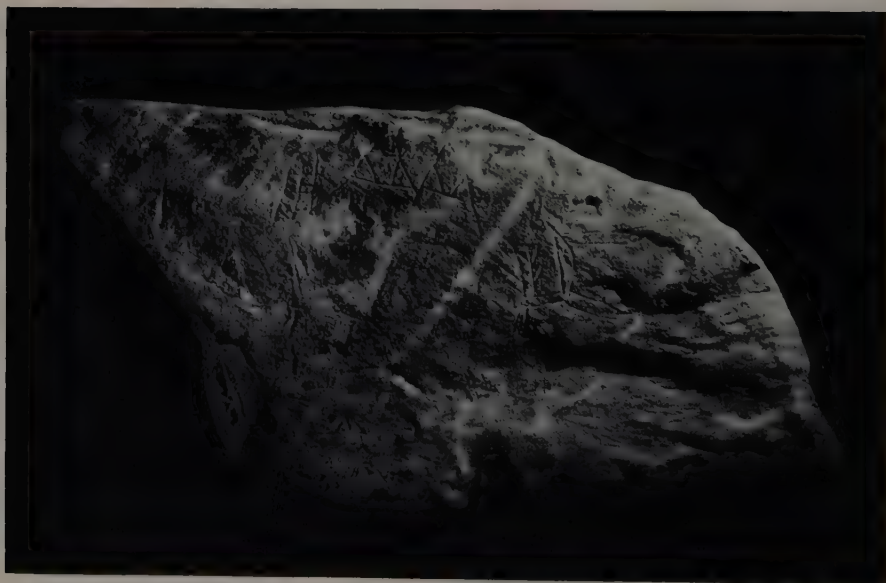


Abb. 3. Der halbstattzeitliche heilige Stein von Lampersdorf.
(Etwa $\frac{1}{10}$ nat. Größe nach Petersen).

den Abb. 1 bezeichnen. Er hat ohne Flüchtigkeit und mit großer Sachkenntnis gearbeitet, vergaß er doch nicht einmal, was auf der Abbildung nicht zu erkennen

ist, die Clitoris darzustellen, was in dem zwar weichen, aber auch spröden und leicht nachbrechenden Löß gar nicht so einfach war. Dieser Künstler hat, eine, unter den gewöhnlich flächenhaften Darstellungen seltene Erscheinung, plastisch gearbeitet. Er hat ein Vollbild aus dem weichen Gestein herausgeschält. Die Aufnahme stammt vom Südende des Tuniberges, von Munzingen, und zwar aus dem Lößhohlweg, der zum Käppele führt.

Ein phaselogischer Vergleich drängt sich fast von selbst auf. Man denke an die Wiedergabe desselben Körperteils bei den bekannten altsteinzeitlichen sogenannten Venus-Statuetten. Etwa an die „Raute“ (losange) oder an den „Hanswurst“ (polichinelle) von Grimaldi. Die meisten jener Frauenvollbilder sind weder Fruchtbarkeitssinnbilder noch haben sie meines Erachtens sonst eine totemistische Bedeutung gehabt. Es war lediglich sinnliche Triebbestimmtheit, die den Eiszeitmenschen zwang, jene Bilder zu formen. Und dieselbe Triebbestimmtheit veranlaßt noch heute unverbildete, einfache und deshalb bis zu einem gewissen Grad auch ungehemmte Menschen das, womit sich ihr Bewußtsein — und wir dürfen annehmen ihr Unterbewußtsein — stark beschäftigt, auf den Wänden ihrer heimatlichen Hohlwege darzustellen. Bekanntlich hat man früher aus den bei zwei der unter



Abb. 4. Wiedergabe der sinnbildhaften Zeichen auf dem Stein von Lampersdorf.

91 bis heute bekannten eiszeitlichen Frauenvollbilder stark übertrieben zur Darstellung gebrachten Gesäßen auf Steatopygie (Fettgesäß) der Aurignacfrauen geschlossen. Diese Anschauung darf zwar heute als abgetan gelten¹⁾, und ich selbst bin der Meinung, daß, ob man nun mons veneris, nates oder mammae wiedergab, die Ursache immer dieselbe war, nämlich die sinnliche Triebbestimmtheit. Alle genannten Körperteile zählen ganz natürlicherweise ja noch heute zu den besondern, mehr oder weniger geschätzten Anzüglichkeiten weiblicher Schönheit. Und so werden entsprechend, wenn sicher auch viel seltener, auch die nates im Löß nachgebildet. Leider kann ich ein wiederum als Vollbild gearbeitetes, angebliches Prachtgesäß, das Professor Lais in dem Hohlweg beobachtete, der am östlichen Ausgang des Breisgaudorfes Mengen nach Bingen abzweigt, nicht im Bilde vorführen.

Doch kommen wir zu jenen, zunächst undeutbaren, vielleicht sinnbildhaften Zeichen. Eine, am Nordhang des Tuniberges, in einem besonders tiefen Hohlweg bei Gottenheim aufgenommene Zeichnung (Abb. 2) wird bald erkennen lassen, welche Möglichkeiten mir vorschweben. Wir erkennen zunächst links oben ein Trapez, aus dem durch jeweils von den unteren Ecken aus den Seiten gleichgerichtet (parallel) gezogene Striche, drei eng verbundene Dreiecke entstanden sind (Abb. 2). Jüngeren Datums sind teils darüber, meist aber darunter in unbeholfenen Buchstaben geschriebene Worte, unter denen man ohne Schwierigkeit „Gottenheim“ entziffern kann. Es folgen (in Abb. 2 nach rechts) drei, scheinbar ohne Gestaltungs willen eingeritzte, etwa gleichgerichtete senkrechte, unten von einer Waagerechten begrenzte Linien und dann, sehr deutlich und tief eingeschnitten, ein Leiterornament. Ein senkrecht stehendes blattähnliches Gebilde ist mit einer Art Fischgrätenmuster gefüllt. Ganz rechts, am Rande von Abb. 2 erkennt man neben unbedeutenden Strichen ein Hakenkreuz, flüchtig und bestimmt als Ausdruck jüngsten politischen Denkens auf die Wand geworfen. Was aber bedeutet die in Dreiecke aufgeteilte Umrißzeichnung oder gar das merkwürdige, oben rund geschlossene, unten offene Leiterornament?

¹⁾ L. Passemand. Les statuettes féminines dites Vénus steatopyges. Nîmes 1938.

Ohne mich in irgendwelchen Deutungen zu versuchen, zu denen mir die besonderen Fachkenntnisse fehlen, stelle ich neben diese, der Gegenwart entstammenden Lößzeichnungen von Gottenheim im Breisgau den berühmt gewordenen heiligen Stein von Lampersdorf in Niederschlesien (Abb. 3 u. 4). Wie Petersen nachgewiesen hat¹⁾, ist jener, mit eingeritzten Zeichnungen versehene Amphibolitbrocken illyrischen Ursprungs und stammt aus der frühen Eisenzeit oder genauer aus der Zeit um etwa 600 vor unserer Zeitrechnung. Neben der auf vorgeschichtlichen Sinnbildern eine so große Rolle spielenden „Fußsohle“ ist ein Hirsch dargestellt und — dasselbe blattförmige Leiterornament in Verbindung mit fast denselben Dreiecken wie in der Lößzeichnung von Gottenheim.

Wir können die Zeichnungen aus der Gegenwart ebensowenig deuten wie die ihnen so sehr gleichenden aus der vorgeschichtlichen Zeit. Dennoch wird es mir schwer, an einen äußeren Zufall der Übereinstimmung zu glauben, und die Möglichkeit scheint mir doch nicht ausgeschlossen, daß ein Teil alten indogermanischen Geistesgutes in den scheinbar nie beachteten Lößritzungen des Alamannenlandes faßbar wird. Und nur um dieser Möglichkeit willen und besonders um meine alamannischen Landsleute selbst anzuregen, diesen Dingen Aufmerksamkeit zuzuwenden und eifrig an Lößzeichnungen zu sammeln, was noch zu sammeln ist, ohne nun gleich wer weiß was in die Sachen hineinzudeuten, schrieb ich dies.

Ida Hahn 70 Jahre alt.

Am 12. Juli 1939 ist Ida Hahn 70 Jahre alt geworden. In dankbarer Verehrung sei auch an dieser Zeitschrift zu ihrem 70. Geburtstag ihrer gedacht! Gehört sie doch seit langen Jahren zu den ständigen Ehrengästen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, in der sie wiederholt Vorträge gehalten hat und in deren Sitzungen sie sich an den wissenschaftlichen Aussprachen lebhaft zu beteiligen pflegt.

Bestimmend für Idas Hahns Lebensweg wurde das geschwisterliche Verhältnis zu ihrem um 13 Jahre älteren Bruder Eduard, der durch seine bedeutsamen Arbeiten auf dem Gebiet der Wirtschaftsgeschichte zu den bahnbrechenden Kulturhistorikern gehört und 1928 als Professor an der Universität und an der Landwirtschaftlichen Hochschule Berlin gestorben ist. Über drei Jahrzehnte war Ida Hahn Kameradin und Mitarbeiterin ihres Bruders, dessen Lebenswerk sie seit seinem Tode weiter betreut durch Auswertung seiner Aufzeichnungen, vor allem seiner über 200 000 Zettel umfassenden wissenschaftlichen Arbeitskartei. In einer Reihe von Veröffentlichungen hat sie die Ergebnisse ihrer Studien und Beobachtungen niedergelegt, von denen einige auch in dieser Zeitschrift erschienen sind. Ihr Hauptgebiet ist die Kulturgeschichte der Nahrung, bei deren Erforschung sie sich auf die Völkerkunde, Volkskunde und Vorgeschichte stützt. Besonders verdienstvoll ist es, daß sie auch durch zahlreiche volkstümlich und unterhaltend geschriebene Aufsätze dazu beigetragen hat, die Ergebnisse der Wissenschaft in weite Kreise zu bringen. Wir hoffen, von ihr noch manche Gabe aus dem Schatz ihres Wissens zu bekommen.

Hans Maier.

Ida Hahns Veröffentlichungen²⁾.

Eierlesete im schweizerischen Rheintal. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde in Berlin 1902. — Die Frau am Beginn der Geschichte. Die Umschau 1912. — Ägyptens Land und Leute. Nachr. d. Klubs d. Landwirte zu Berlin 1914. — Verzeichnis der Schriften von Prof. Dr. Eduard Hahn 1887—1915. Festschr. f. Eduard Hahn 1917. — Dauernahrung und Frauenarbeit. Z. Ethnol. 1919. — Soziale Wirkungen des Hackbaues in der europäischen Pflugkultur. Zeitschr. f. Sozialwissenschaft 1922. — Die Entstehung des ersten Besitzes. Preuß. Jahrbücher 1922. — Einiges Neue aus der Geschichte der Wirtschaft. Deutsche Überseezeitung 1923. — Abstinenz (Wissenschaftliches zur Frage des Alkohols und der gegorenen Getränke). 1924. (Unter dem Namen Eduard Hahns erschienen.) — Ein vergessenes Museum (der Volkstrachten). Deutsche Allg. Zeitung 1924. — Nahrungsversorgung zu Beginn des Menschheitsgeschlechts. Stein d. Weisen 1924. — Spinnen und Weben in Orient und Europa. Z. Ethnol. 56 (1924) S. 190. — Geistige Getränke bei den Naturvölkern. Küche u. Keller 1925. — Die Nahrung in der Geschichte der Menschheit. Küche u. Keller 1925. — Roggen- oder Weizenbrot? Küche u. Keller 1926. — Adolf Bastian zum 100. Geburtstag. Deutsche Allg. Zeitung 1926. — Auswirkungen

¹⁾ E. Petersen, Ein Geschiebeblock mit Ritzungen aus der frühen Eisenzeit Schlesiens. Nachrichtenblatt für Deutsche Vorzeit 12, 1936, S. 53ff. Derselbe, Die Steinritzung von Lampersdorf. Altschlesische Blätter 12, 1937, S. 9—10.

²⁾ Wichtigere wissenschaftliche Arbeiten sind gesperrt gedruckt.

des Hackbaues in Europa. Verh. d. Deutschen Ges. f. Anthropologie, Völkerkunde u. Vorgeschichte 1926. — Die Gestirne in der Volkskunde. Festschr. f. Marie Andree Eysen 1928. — Anfänge der Nahrung. Die Saalburg 1928. — Kulturpflanzen und Haustiere in einigen ihrer gemeinsamen Eigenschaften. Forschungen u. Fortschritte 1930. — Düngung und Gründüngung in alter Zeit. Ernährung der Pflanze 1930. — Besprechung des Handwörterbuchs d. deutschen Aberglaubens. Z. Ethnol. 64 (1932) S. 413. — Auswirkungen von Hackbau und Pflugkultur in Europa. Soziologus 1932. — Neue Gedanken über die Auswahl unserer Nahrungspflanzen. Verh. d. Botan. Ver. d. Prov. Brandenburg 1932. — Die Auswahl der zur Dauernahrung genutzten Pflanzen. Sitzungsber. d. Ges. naturforschender Freunde 1934. — Grünkern und Spelt in der Geschichte unseres Volkes. Demeter 1936. — Der germanische Bauer und sein Sternhimmel. Volkstum u. Heimat 1936. — Aschedüngung durch die Brandwirtschaft mit Lohhecke. Grasbrennen und Plaggenbrennen. Demeter 1937. — Zur Frage des Schelehs im Nibelungenliede. Sitzungsber. d. Ges. naturforschender Freunde 1938. — Kulturpflanzen-Schicksale (Spargel und Haselnuß). Demeter 1938. — Die Nahrung des Eiszeitmenschen. Prähist. Zeitschrift 1939 (im Druck).

Hans Maier.

K. Th. Preuß ¹⁾.

Wenn ich des Mannes zu gedenken habe, dessen in vorigen Jahre erfolgter Tod unsere Gesellschaft im besonderen und die völkerkundliche Wissenschaft überhaupt zu beklagen hat, so bin ich mir der Schwere dieser Aufgabe wohl bewußt. Diese besteht darin, daß es kaum möglich ist, in den verhältnismäßig kurzen Ausführungen eines Nachrufs der geistig außerordentlich reichen Persönlichkeit Konrad Theodor Preuß¹⁾ gerecht zu werden. Meine Aufgabe will ich in der Weise zu erfüllen suchen, daß ich zuerst in einem kürzer gehaltenen Teile den mehr äußeren Verlauf des Lebens unseres Verstorbenen skizziere, um dann mich zu bemühen, soweit es in meinen Kräften steht, in weiteren Ausführungen die geistige Gestalt seiner Persönlichkeit und damit seiner wissenschaftlichen Leistung vor unser Auge treten zu lassen.

Konrad Theodor Preuß wurde am 2. Juni 1869 zu Preußisch-Eylau in Ostpreußen als Sohn des (evangelischen) Kreissekretärs Theodor Preuß geboren. Sein Vater starb noch in dem gleichen Jahre. Seine Mutter Johanna, geb. Krupinski, sorgte nun für die Erziehung des Sohnes. Nachdem dieser den ersten Unterricht in einer Privatschule (der Prediger-Schule) seiner Vaterstadt empfangen hatte, besuchte er das Realgymnasium auf der Burg zu Königsberg. Ostern 1887 (2. März) verließ er es mit dem Reifezeugnis. Aus äußeren Gründen, wie Preuß selbst in der Vita zu seiner Doktordissertation vom Jahre 1894 bemerkt, ergriff er zunächst den Beruf eines Kaufmanns, gab ihn aber nach einem Jahre infolge seines Verlangens zu studieren, wieder auf. Um sich dem Studium der Geographie und Geschichte widmen zu können, legte er im September (24.) 1889 noch die Ergänzungsprüfung in Latein und Griechisch am Altstädtischen Gymnasium in Königsberg ab. In seinem eben erwähnten Lebenslauf zu seiner Dissertation drückte er der Frau Baronin v. Hoverbeck seinen Dank dafür aus, daß sie durch ihre Güte sein Studium ermöglicht hatte. Von seinen Lehrern an der Universität Königsberg hebt er besonders die Professoren Dr. Prutz auf dem Gebiet der Geschichte und Dr. Hahn auf dem Gebiete der Geographie hervor. 1894 schloß er seine Studien mit einer Promotionsarbeit ab, die den Titel trug: „Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten.“ Diese Arbeit zeigte schon seine besondere Vorliebe für die Amerikanistik, sowie für vergleichende religionswissenschaftliche Betrachtungen. Er betont selbst in der Einleitung zu seiner Erstlingsarbeit, daß die Mannigfaltigkeit in den Bestattungsformen der genannten Völker diese besonders geeignet mache, sie auf dem Gebiete der Bestattung als Vertreter der ganzen Menschheit erscheinen zu lassen. Unter den drei Thesen, die er zum Abschluß seiner Promotion am 4. Oktober 1894 zu verteidigen hatte, erregt besonders vom heutigen Standpunkt der Entwicklung der ethnologischen Wissenschaft die erste unsere Aufmerksamkeit, da sie schon dem Präanimismus Raum gibt. Sie heißt: „Die Behandlung Toter als lebend kann meistens durch den Glauben an eine Wechselwirkung zwischen Seele und Körper und die Meinung, daß noch Leben in dem Toten sei, erklärt werden; sie braucht dazu die Theorie des Animismus nicht.“ Preuß hatte noch nach Abschluß seiner Studien in Königsberg ein halbes Jahr an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin hauptsächlich Geographie und Völkerkunde studiert und im März (16.) 1895 die

¹⁾ Vortrag, gehalten in der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte. Sitzung vom 22. Oktober 1938. (S. Z. f. Ethnol. 1938. Heft 6, S. 499).

Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen abgelegt. Ende März 1895 wurde Preuß wissenschaftlicher Hilfsarbeiter (Volontär) am Museum für Völkerkunde in Berlin und zwar zuerst in der Abteilung Afrika und Ozeanien, dann in der Abteilung Amerika. Schon zu dieser Zeit begann er, sich mit amerikanischen Sprachen zu beschäftigen, um auf diese Weise besser in die Seele der von ihm untersuchten Völker eindringen zu können. Im Jahre 1900 wurde er Direktorialassistent am Museum für Völkerkunde, 1908 Kustos als Nachfolger Prof. Eduard Seelers, 1912 erhielt er die Amtsbezeichnung Professor. Am 15. November 1920 wurde ihm die Leitung der nord- und mittelamerikanischen Abteilung am Museum übertragen und am 23. Dezember des gleichen Jahres die Dienstbezeichnung Direktor beigelegt. 1912 habilitierte er sich an der Universität Berlin und hielt hier ethnographische und archäologische Vorlesungen über ganz Amerika. Sehr beliebt war auch sein religionswissenschaftliches Kolloquium, das er anfangs gemeinsam mit Prof. D. Westermann durchführte und in dem Vertreter der verschiedensten wissenschaftlichen Richtungen, auch solche verwandter Wissenschaftszweige, zu Worte kamen. Im Jahre 1934 trat er in den Ruhestand hinsichtlich seiner amtlichen Verpflichtungen; es bedeutete dieser Schritt aber keine Ruhe für seine wissenschaftliche Tätigkeit, der wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Überraschend reich war in den ganzen Jahren seines Lebens von seiner Dissertation ab bis zu seiner Todesstunde am 8. Juli 1938 seine wissenschaftliche Arbeit und Publikationstätigkeit. Nicht weniger als 145 Schriften und Artikel weist das von Dr. Snethlage im Ethnol. Anz. 1938 veröffentlichte Verzeichnis seiner Schriften auf. Sie erstrecken sich in der Mehrzahl auf amerikanische Ethnologie und Linguistik, dann vor allem auf das Gebiet der ethnologischen Religionswissenschaft, als deren Haupt wir Preuß in Deutschland verehrt haben. Aber auch aus der Zeit seiner Tätigkeit in der ozeanischen Abteilung des Museums stammen eine Reihe von Abhandlungen, die sich vor allem mit Fragen künstlerischer Darstellungen aus der Südsee (Neuguineas) und mit zauberischen Ornamenten der Negritos der Malakka-Halbinsel beschäftigen und die großen Artikel vorbereiten halfen, die er dann im „Globus“ 1904/05 veröffentlichte. Es ist aber begreiflicherweise unmöglich, alle seine Schriften hier zu würdigen, und es ist mir selbst um so weniger möglich, als ich kein amerikanistischer Fachmann bin, der allein für eine hinreichende Würdigung dieser Seite seiner Tätigkeit sich zuständig fühlen könnte. Diejenige Seite der wissenschaftlichen Arbeit des Verstorbenen, die mich mit ihm unmittelbar verbunden hat und noch verbindet, ist die allgemein ethnologische und insbesondere die religionsethnologische Forschung. Deshalb möchte ich wesentlich von diesem Standpunkt aus seine wissenschaftliche Arbeit zu würdigen und daran ein Bild seines reichen Geistes zur Anschauung zu bringen versuchen. Aber auch bei diesem Ziele ist es im Rahmen unserer Gedächtnisstunde nur möglich, die wichtigsten Etappen seiner religionswissenschaftlichen Veröffentlichungen herauszuheben, an denen ich zugleich die Züge seiner geistigen und theoretischen Entwicklung wahrnehmen zu können glaube. Eine gerechtere Beurteilung dieser Fragen wird wohl erst nach geraumer Zeit und bei einem noch tieferen Eindringen in sein Gesamtwerk möglich sein. Aber ihm ist schon in dieser Richtung die für einen noch Lebenden seltene Ehre zuteil geworden, daß über seine religionswissenschaftlichen Grundanschauungen eine Doktorarbeit verfaßt wurde, und zwar von Hans Jungblut in Bonn 1933. Außerdem sind ihm noch bis kurz vor seinem Tode, wie selten einem Gelehrten von deutschen und ausländischen Korporationen und Vereinigungen die mannigfachsten Ehrungen zuteil geworden.

Zuerst war es die Artikelfolge über: „Ursprung der Religion und Kunst“ im 86. und 87. Bande der Zeitschrift „Globus“ in den Jahren 1904/05, die seinen Namen in der völkerkundlichen Forschung der ganzen Welt bekannt machte; und in der Tat stellte diese Veröffentlichung ein Forschungsdenkmal ersten Ranges dar. Preuß beabsichtigte hierbei, besonders auf Grund amerikanischen Materials die Rolle des Zaubers in der Religion, die damals so vielfach behandelt wurde, ins rechte Licht zu stellen. „Nehmen wir die Dämonen und Götter als nichts anderes, denn als zauberkräftige Naturobjekte mit ihren Verwandlungen, so kommen wir schon recht weit im Verständnis aller religiösen Tatsachen der Primitiven“ (so erklärte er im Globus 87, S. 381). Ferner bemühte er sich, den rituellen Tanz „als das ursprüngliche Zaubermittel zur Erreichung realer Zwecke“ (87, S. 337) darzulegen. Seine präanimistische Grundeinstellung zu den religionswissenschaftlichen Problemen kommt u. a. auch in folgenden Worten zum Ausdruck: „Die Idee der menschlichen Seele hat zunächst nichts mit den Zaubereigenschaften des Menschen zu tun und interessiert nur als Leben spendendes Objekt, das nach dem Tode irgendwo bleibt und bei der Geburt irgendwoher erscheint“ (87, S. 383). Er bezeichnet es in dieser ersten Phase seiner religionswissenschaftlichen Entwicklung als Leitmotiv beim Studium der primitiven Religion, daß die Entstehung von Göttern aus der Erkenntnis abzuleiten sei: erst haben gewöhnliche Wesen sich im

Besitze der Zaubermittel befunden, dann aber sind diese in den Gottheiten personifiziert worden. (Vgl. 86, S. 362.)

Aber Preuß veröffentlichte die Globus-Artikel mit der ausdrücklichen Bemerkung, es seien nur vorläufige Mitteilungen, und so ist es begreiflich, daß er später und zwar im Archiv für Religionswiss. 1914 (S. 545) erklärte, er habe einige nicht genügend belegbare Meinungen dieser Globus-Artikel aufgegeben und nunmehr das Ganze . . . nach dem Stande der augenblicklichen Kenntnisse beleuchtet.

Es ist auch völlig erklärlich, warum Preuß diese Selbstkritik, die immer für einen Forscher das schönste Zeugnis seines angeborenen wissenschaftlichen Geistes und die Voraussetzung alles Fortschreitens in der Erkenntnis sein wird, geübt hat: er hatte inzwischen seine erfolgreichen Forschungsreisen nach Amerika unternommen. In den Jahren 1905 bis 1907 weilte Preuß in der einsamen Gebirgswelt der pazifischen Küste Mexikos. Er besuchte dort einige Stämme der Sierra Madre. Als Stützpunkt für seine Forschungen unter den Cora wählte er sich das Hauptdorf dieses Stammes, Jesus Maria, und besuchte von dort aus andere Dörfer der Cora, besonders San Francisco und Mesa de Nayarit. Darauf besuchte er die Huichol und die aztekisch sprechenden Mexicanos. Die zweite Expedition unternahm er im Jahre 1913 in die Gebiete der Nebenflüsse des Amazonas in Kolumbien. Hier widmete er sich archäologischen Forschungen und entdeckte 80 neue Denkmäler. Im März 1914 besuchte er die Uitoto in Kolumbien und im Anschluß daran bis April 1915 die Kagaba der Sierra Nevada de Santa Marta ebenfalls in Kolumbien. Erst 1919 konnte er wegen des Weltkrieges aus seinem Forschungsgebiet wieder in die Heimat zurückkehren. „Das Resultat dieser Expeditionen“, bemerkt Prof. Dr. Th. Fischer in seinem K. Th. Preuß gewidmeten Nachruf in der holländischen Zeitschrift: „Mensch en Maatschappij“ (XIV, 1938, S. 360/61), „finden wir nicht allein in den Spezialberichten, sondern auch in allen seinen übrigen Werken wieder. So war er einer von denjenigen, die als Ethnologen zugleich Feldarbeit verrichtet haben, und er ist darauf stets stolz gewesen. Es ist bemerkenswert, zu beobachten, wie überall diese doppelte Seite seiner wissenschaftlichen Arbeit zum Ausdruck kommt . . ., so z. B. in einer sehr scharf gehaltenen Beurteilung des „Handbuchs der kulturhistorischen Ethnologie“ von P. W. Schmidt. Er weist dieser Richtung in der Ethnologie eine viel geringere Bedeutung zu als der Feldarbeit. „Seitdem ich von einem der namhaftesten Vertreter der Kulturkreislehre, so hatte sich Preuß hierin geäußert, vernommen habe, daß er seine eigenen Aufzeichnungen, die er auf einer längeren Forschungsreise gesammelt hat, nicht herauszugeben gedenkt, weil das „Lokale“ ihn nicht genügend interessiere, glaube ich mit Sicherheit sagen zu können, daß die Feldforschung durch die Auffassungen der kulturhistorischen Schule schwer geschädigt wird, und zwar gerade zu einer Zeit, in der die europäische Kulturwelle etwas ganz anderes schaffen und jedenfalls das Alte nur noch verstümmelt stehen lassen wird.“

Es ist typisch für Preuß' Feldforschung, daß er sich so lange Zeit in den einsamen Indianerdörfern aufhielt, um in entsagungsvoller, in die Seele der Eingeborenen sich einführender Kleinarbeit alle die Überlieferungen der Eingeborenen aufzunehmen, über die sie verfügten, um dann aus dieser reichen Quelle seine weiteren allgemeinen ethnologischen Arbeiten mit exaktem Material zu speisen. Das kommt schon in seinem Werke „Die geistige Kultur der Naturvölker“ vom Jahre 1914 zum Ausdruck. Dieses Büchlein repräsentiert die zweite Stufe in der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Entwicklung von Preuß, umfaßt es doch alle wichtigen Fragen der geistigen Kultur dieser Völker, ihr Denken, ihre Magie, ihre Religion, ihr soziales Leben, ihre Wissenschaft und ihre Kunst.

Auch das knappste Bild vom Schaffen unseres Verstorbenen würde eine Lücke aufweisen, wenn nicht wenigstens mit einigen Worten seiner Bemühungen zur Erforschung des Seelenlebens der Naturvölker gedacht würde. Aus dem eben über seine Feldforschung Bemerkten geht ja schon hervor, daß er die geeignetste Persönlichkeit dazu war, die ethnologische Psychologie zu fördern. So eröffnet er auch sein Büchlein über „Die geistige Kultur der Naturvölker“ vom Jahre 1914 mit einem Abschnitt über „Primitives Denken“. Immer hat er in seinen amerikanistischen Spezialarbeiten wie in seinen allgemein völkerkundlichen Schriften die psychologische Durchdringung des auf völkerkundlichem Gebiet Ermittelten als eine der wichtigsten Aufgaben der Forschung angesehen und in diesem Sinne in der Festgabe, die er zum Gedächtnis des hundertjährigen Geburtstages Adolf Bastians am 26. Juni 1929 im Baeßler-Archiv erscheinen ließ, bemerkt: „Zwei Seelen herrschen mit Recht in der Brust jedes Ethnologen. Die eine, die ihn vielleicht überhaupt erst zur Völkerkunde hingezogen hat, umschließt das historisch-psychologisch zu lösende Rätsel der ganzen Menschheit. Sie geht allen andern philologisch-historischen Wissenschaften ab, ist daher ein besonderes Lebenselixier der Völkerkunde und führte auch Bastian zu ihrer Begründung. Die andere aber gehört der . . . geographisch begrenzten Fachwissenschaft an, die sich von den älteren Schwesterwissenschaften nur dadurch unterscheidet, daß neben der

Philologie auch Sachen und das direkte Studium an Lebenden gleichen Wert haben.“ So charakterisierte Preuß im ersten Falle die allgemeine und vergleichende Völkerkunde oder Ethnologie, im zweiten die auf Feldforschung sich aufbauende Ethnographie. Welche entsagungsvolle Arbeit aber in der damit verknüpften sprachlichen Erforschung der Völker liegt, hat er im Vorwort zu der von ihm und Ernst Mengin herausgegebenen mexikanischen Bilderhandschrift *Historia Tolteca-Chichimeca* durchblicken lassen, wenn er von einem Martyrium spricht, das mit solcher Arbeit verbunden ist.

In psychologischer Beziehung war es der Begriff des „komplexen Denkens“, den Preuß, angeregt von der französischen soziologischen Schule, von 1914 ab einer genaueren psychologischen Analyse unterzog und ihn als Charakteristikum des primitiven Denkens darstellte. An diesen Ausführungen erkennt man mit aller Deutlichkeit, wie weit er durch seine inzwischen schon durchgeführten Feldforschungen über den Standpunkt, den er in den Globusartikeln eingenommen hatte, hinausgewachsen ist. Zugleich enthält das Buch seine ersten Ausführungen über die damals schon lebhaft in Völkerkunde und Religionswissenschaft diskutierte Frage des Glaubens an höchste Wesen eines Glaubens, der von der kulturhistorischen Schule P. W. Schmidts als Urmonotheismus aufgefaßt wurde. Erstaunlich zahlreich und vielfältig sind nun die Abhandlungen geworden, die Preuß gerade diesem Thema gewidmet hat, wobei ihm seine Feldforschungen eine vom Theorienstreit unabhängige Stellung gewährten. Das will aber nicht besagen, daß er in allen Einzelheiten durch die Jahre hindurch, in denen er diesen Gegenstand in seiner Forschung behandelte — und es war bis zum Ende seines Lebens —, dieselben Auffassungen vertreten hat. Auch in tiefer greifenden Zügen seiner Auslegung dieses Hochgottglaubens sind Wandlungen zu beobachten, die aus einem unablässigen Bemühen, sich immer weiter in die Geisteswelt der schriftlosen Völker zu versenken, zu verstehen sind. Aber von Anfang an hat er zu diesen Fragen den Standpunkt eingenommen, der meines Erachtens eben kennzeichnend für den völkerkundlichen, im besonderen Maße aber für den Feldforscher ist: das besondere einzelne Kulturmerkmal, wie eben diesen Hochgottglauben, nur im Zusammenhang mit der ganzen übrigen Kultur und damit auch der Gesamtreigion der in Frage kommenden Völker zu betrachten (vgl. Geistige Kultur, S. 60).

Im Gegensatz zu solchen Auffassungen, die im Hochgottglauben nur Ergebnisse des kausalen Denkens erblicken wollten, hat Preuß schon 1914 betont, daß sie wie die meisten anderen Götter einem solchen sinnlichen Natureindruck ihr Entstehen verdanken, der auf einen beherrschenden und für den Menschen wichtigen Gegenstand in der Natur zurückgeht (S. 60).

Entsprechend dem schon von Anfang an in dieser Frage geäußerten Gedanken, daß der Hochgottglaube ein Ausdruck des Ganzheitsempfindens der betreffenden Völker sei, die in dem höchsten Wesen eine Zusammenlegung sämtlicher Kräfte vornähmen, er also keineswegs als das Werk mühsamer Abstraktionen aufzufassen ist, entwickelt Preuß in den folgenden Schriften, die er dem Problem gewidmet hat, mit besonderem Nachdruck den Gedanken einer göttlichen Weltordnung als eines wesentlichen Bestandteils der primitiven Religion, die in einem mythischen Glaubenserlebnis ruhe. Der begriffliche Ausdruck für diese im primitiven Glauben anzutreffende Weltordnungsvorstellung sei der Hochgottglaube. „Man hat den Naturvölkern immer Unrecht getan“, bemerkt Preuß an einer Stelle seiner Schrift „Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens“ vom Jahre 1926, und zwar in einer Weise, der man zugleich die ganze Liebe anmerkt, die er den Menschen dieser Kulturstufe entgegenbrachte, „daß man annahm, die Naturvölker wären durch ihre Glaubenserlebnisse gegenüber den unzähligen Einzelmächten vollauf befriedigt. All dieses Einzelne erforderte von vornherein eine Synthese, und dieses war die Harmonie des Weltgeschehens als Ganzes, so weit das eigene Gedeihen der Menschen in Frage kam“ (S. 41).

Die weitere Darlegung seiner Auffassungen vom höchsten Wesen geht nun zusammen mit seinen bahnbrechenden Forschungen über das Wesen des Mythos. Zu den Arbeiten von Preuß hierüber habe ich schon in meiner Abhandlung „Der Beitrag der Völkerkunde zur Religionswissenschaft“ im Jahre 1937 im Archiv für Religionswissenschaft einiges ausgeführt. Die intensive Beschäftigung Preuß' mit dem Wesen des Mythos hat sich literarisch besonders in seinen Schriften: „Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker“ (1930), die von mir in der DLZ 1933 gewürdigt wurde, und: „Der religiöse Gehalt der Mythen“ (1933) sowie in seinem Beitrag zur Festschrift für R. R. Marett (1936): „Die religiöse Bedeutung der Paradiesmythen“ Ausdruck verschafft. Ich möchte in diesen Forschungen die vierte Stufe der wissenschaftlichen Arbeit und Entwicklung von K. Th. Preuß sehen. Bei aller Ehrerbietung, die ich dem Verstorbenen schulde, möchte ich aber nicht verschweigen, daß es immer schwieriger wird, seine allgemeinen religionswissenschaftlichen Gedankengänge zu erfassen. Aber die aufgewendete Mühe lohnt! Klar tritt seine Auffassung des religiösen Mythos hervor als eines religiösen Aktes,

der der Gegenwart das garantieren will, was in der Urzeit von Schöpfungsgöttern oder Heilbringen zum Wohle der Gemeinschaft eingerichtet worden ist. In diesem Sinne ist er immer mit einem Ritus verbunden, ja selbst ein Stück Ritus. „Ein Paradiesmythus, so faßt Preuß seine Anschauung darüber in einer seiner letzten Schriften, des Kommentars zur mexikanischen Bilderhandschrift *Historia Tolteca-Chichimeca* (Baeßler-Archiv, XXI, 1938, H. 1—2, S. 6) zusammen, ist keineswegs nur der Ausdruck der Sehnsucht nach Dingen, die man nicht besitzt, sondern er soll religiös begründen, weshalb es in der Gegenwart gewisse Dinge nicht gibt, soll dadurch das Suchen nach ihnen abschneiden und die Einführung von Riten, wie sie heute noch bestehen, als Ersatz für das Verlorene in der Urzeit beglaubigen. Alles wird dadurch in hohem Maße Sache des unerschütterlichen Glaubens.“

„Mit der von Preuß so eifrig und erfolgreich aufgenommenen Forschung über das Wesen des Mythos empfang nun zugleich auch der Hochgottglaube eine neue Beleuchtung. Ein solcher Hochgott ist, wie es Preuß in der eben genannten Schrift formuliert, Vertreter oder Verkörperung der Überlieferung der Urzeit, und als ein solcher Gott des Ursprungs kann er nur einer sein. Er hat demnach nicht das geringste mit Monotheismus zu tun“ (S. 7).

In seinem Beitrag „Die Religion“ zu dem von ihm herausgegebenen Lehrbuch der Völkerkunde faßt er den Glauben als die höchsten Wesen als den Glauben der Völker an das ewige Bestehen der einmal eingerichteten Welt und an die Sicherheit der menschlichen Einrichtungen (S. 84). Auf diese Weise hat er das früher an dieser Glaubensvorstellung betonte ganzheitliche mit dem jetzt besonders hervorgehobenen urzeitlichen Moment verschmolzen:

Der Hochgott kann in vielen Farben schillern, ganz so wie es dem Lebens- und damit Glaubensbedürfnis des einzelnen Volkes angemessen ist. Von diesem Standpunkt aus übt er dann eine allerdings meiner Auffassung nach zu harte Kritik an dem Monotheismus der höheren Religionen, in dem dieser Monotheismus dem Wesen der Religion, wie er sie jetzt faßt, leicht feindliche Tendenzen zum Ausdruck bringt, nämlich übervölkische Weltmachtsbestrebungen. Als Wesen der Religion aber bezeichnet er das Verlangen nach Erhöhung aus einer empfundenen Not heraus. „Es liegt im Wesen jeder Religion, daß der Bekenner über seine natürlichen Kräfte erhöht werden will“ (S. 115). Von da aus wirft er noch einmal einen Blick zurück auf die Religion der Primitiven und sagt: „Gegenüber dieser von allen Seiten der Religion der Primitiven entgegengebrachten Geringschätzung und Verständnislosigkeit hat gerade die Religionsforschung unter den Naturvölkern eine besonders schwere und anziehende Aufgabe, ohne deren Inangriffnahme ein Ausblick auf die dauernde Wirkung des religiösen Triebes, wie sie in den entsprechenden Tatsachen liegt, gar nicht möglich ist. Vor allem muß man sich stets gegenwärtig halten, daß nicht die logischem Denken am meisten unterworfenen Gottheit das Primäre ist, sondern der Zustand des Menschen, den ein Notstand nach übernatürlicher Hilfe verlangen läßt, um das Gefühl der Erhöhung, der Überwindung zu gewinnen. Deshalb können die Primitiven eine viel umfassendere Anwendung des religiösen Gedankens haben als die Kulturvölker und lassen den Umfang und die Vielseitigkeit (der Religion) besser erkennen“ (S. 118).

Wie auch die weiteren Ausführungen von Preuß in den eben erwähnten Beiträgen zu dem von ihm herausgegebenen „Lehrbuch der Völkerkunde“, die sich ja nicht nur auf die Religion, sondern auch auf die Dichtung (Mythus, Märchen, Sage, Lied und Drama) sowie auf eine „Anleitung zu ethnologischen Aufnahmen im Felde“ erstrecken, zeigen, so schöpft er immer wieder die tiefste Anregung zu seinen Ausführungen aus dem von ihm so meisterlich beherrschten Stoff der Amerikanistik. Deshalb ist es eine für seine Persönlichkeit ganz natürliche Erscheinung, daß er bis zu seinem letzten Lebensstage diesem Borne unerschöpflicher Erkenntnis seine ganze Liebe gewidmet hat: noch kurz vor seinem Tode gab er mit seinem langjährigen Schüler Pfarrer Dr. Ernst Mengin in Kopenhagen die mexikanische Bilderhandschrift „*Historia Tolteca-Chichimeca*“ in Übersetzung und mit Erläuterungen heraus (Baeßler-Archiv, Teil I, Beih. 9, 1937, Teil II und Bd. XXI, 1—2; 1938) und arbeitete bis zur Stunde seines Todes an der Herausgabe seiner bei den Huichol aufgenommenen Texte, deren Erscheinen jetzt durch die Beihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft gesichert ist. Er selbst bemerkt im Vorwort zur Herausgabe der erwähnten Bilderhandschrift, daß er bis an sein Lebensende nicht von der Verpflichtung freikommen werde, seine Textaufnahmen, Ausgrabungs- und sonstigen Forschungsergebnisse seiner Reisen in Mexiko und Kolumbien herauszugeben (S. 4).

Doch das letzte Wort in meiner Gedächtnisrede soll nicht dem Gelehrten, sondern dem Menschen gewidmet sein. Wenn ich auch zu hoffen wage, daß es mir gelungen sein möchte, in meinen Ausführungen über den Forscher Preuß zugleich den seelisch reichen und um seine Ideale kämpfenden Menschen durch-

scheinen zu lassen, so möchte ich doch noch einige besondere Bemerkungen über die Persönlichkeit des Verstorbenen anfügen. Obwohl ich nie zu ihm in einem direkten Schülerverhältnis stand, habe ich mich doch im besonderen auf dem heute abend von mir behandeltem Gebiete als sein Schüler gefühlt und deshalb auch in dem Briefe an seine Gattin beim Tode unseres Verstorbenen zum Ausdruck gebracht, daß ich bemüht sein wolle, in seinem wissenschaftlichen Geiste weiterzuarbeiten. Ich freue mich noch heute darüber, daß er die Kritik, die ich 1922 in meinem Buche über den ozeanischen Mana-Begriff über seine Stellung zur Frage des Präanimismus vorgebracht habe, nicht übel aufnahm, sondern ungefähr dem Wortsinn nach bald darauf zu mir sagte, es sei ihm dadurch so recht erst zum Bewußtsein gekommen, wie er sich hinsichtlich dieser Frage mit den Jahren gewandelt habe. Auch Prof. Fischer hebt in seinem schon erwähnten Nachruf diese hervorragend menschliche Seite des Wesens unseres Verstorbenen hervor. sachliche Kritik zu ertragen, und fügt hinzu: „Scharf konnte er sein, jedoch war er andererseits der lebenswürdigste Mensch, der sich befleißigte seinen Studenten und Kollegen die helfende Hand zu reichen, sobald es diese aus dem einen oder anderen Grunde nötig hatten.“ Auch ich habe stets nur diese freundschaftliche Haltung von ihm erfahren und besinne mich noch sehr genau, wie er mir einmal in Leipzig auseinandersetzte, daß im Leben doch so viel, ja wenn nicht alles von dem Wohlwollen der anderen Menschen, mit denen man zusammen komme, und vor allem derjenigen, die über einen Menschen ein Urteil abzugeben haben, abhinge. So ist es verständlich, wenn ich mir die Schlußworte des Nachrufs über ihn in der englischen Zeitschrift „Man“ völlig zu eigen machen kann: „Durch seinen Tod hat die Wissenschaft vom Menschen einen hervorragenden Gelehrten und einen Feldforscher von ausgezeichneten Gaben und überragendem Verdienst und seine Kollegen und diejenigen, mit denen er im Gedankenaustausch stand, einen aufrichtigen Freund verloren.“ (Aug. 1938, Nr. 148.)

F. Rudolf Lehmann.

IV. Literarische Besprechungen.

Schultze, Jena, Leonhard: *Indiana III. Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko.* Jena, Gustav Fischer, 1938. 16 Textabb. u. 23 Tafeln. Preis: brosch. 32 M., geb. 34 M.

Ebenbürtig seinen beiden Vorgängern, schließt der vorliegende 3. Band der „Indiana“ ein Werk indianischer Sprachforschung ab, das als vorbildlich für die linguistisch-ethnologische Feldforschung und ihre Auswertung und Darstellung bezeichnet werden kann. Seine Methode der Sprachforschung wird am besten vom Verfasser selbst im Hauptkapitel des vorliegenden Bandes gekennzeichnet, das sich mit der Sprache der Tlapaneken befaßt: „Für dieses Kapitel gilt, was bei den früheren Studien im Quiché und Pipil maßgebend war: Den Gesetzen der Sprache, nach denen der Tlapaneke seinen Gedanken Ausdruck gibt, spürte ich da nach, wo diese Gedanken frei aus dem Quell der Erzählungen, Sagen und Gebete des Volkes selbst fließen. Die hier beobachteten Gesetze des Sprachbaus wurden dann im Zwiegespräch mit Indianern geklärt, ergänzt und nachgeprüft“ . . . und weiter unten: „Aus der Niederschrift solchen urkundlichen Materials läßt sich einwandfreier als in der Isolierung die Bedeutung jeder einzelnen Wortform ermitteln und an Parallelstellen der Texte immer neu überprüfen. Dann auch wird erst die Richtung sichtbar, in der man ergänzend Fragen stellen darf, um das grammatische Bild auf eine Art zu vervollständigen, bei der die indianische Denkart vor der des Fragestellers zu ihrem Recht kommt.“

Diese Methode bietet gleichzeitig in den aufgenommenen Texten das einwandfreieste Material für die Deutung der geistigen Kultur des betreffenden Volkes. Dazu kommt, daß den Verf. das Leben des Volkes, dessen Sprache er aufnimmt, in seiner Gesamtheit interessiert, und nicht nur das, auch die Landschaft, in der es wächst und kämpft und stirbt, in der seine alten Götter leben. Dazu kommt schließlich die Darstellung, die in ihrer vorbildlichen Klarheit und Einfachheit, sowie durch den klar gegliederten Aufbau des Ganzen, die Lektüre des Werkes zu einem Genuß macht.

Zu bewundern ist — wie vorher bei den Arbeiten im Gebiet der Quiché-Indianer von Guatemala und der Pipil von Salvador — was in der verhältnismäßig knappen Zeit von noch nicht 7 Monaten an Feldarbeit bewältigt wurde. — Diesmal galt die Arbeit drei verschiedenen Indianergruppen im Osten des mexikanischen Staates Guerrero und südlich des oberen Rio Balsas, in einem Gebiet also, das der Wissenschaft bisher so gut wie unerschlossen war. Nur zwei der Gruppen, Mixteken und insbesondere Tlapaneken werden ausführlicher behandelt, während der Verf. eine umfassende Veröffentlichung seiner Forschungsarbeit bei der aztekischen Gruppe noch zurückgestellt hat. Es ist sehr zu hoffen, daß ihm durch eine neue Reise die Möglichkeit geboten wird, diese „Vorarbeit“, wie er seine Studien bei den Azteken von Guerrero bezeichnet, „für einen weiter ausholenden Plan“ ausbauen zu können.

Allerdings ist unter den sieben geographischen Teilgebieten, von denen der erste Hauptteil eine Schilderung in der Folge des Reiseweges bringt, kurz von den Azteken die Rede. Anschaulich wird der Aufbau des aztekischen Dorfes Zitlala dargestellt. Es ist in allen Einzelheiten beschrieben, ebenso wie, durch Grundrisszeichnungen illustriert, die Hütte eines aztekischen Kleinbauern aus der Ortschaft Xochitempa. Auf einer photographischen Tafel wird ein altmediterraner Pflug in mexikanischer Hand gezeigt, auf weiteren Tafeln verschiedene aztekische Typen beider Geschlechter. Im Umkreis von Xochitempa fand Schultze-Jena neben archäologischem Kleinmaterial in einem Corral den steinernen Torso einer tatzenhändigen Göttin, an einer Felswand die hohe Figur einer mit Emblemen der mexikanischen Maisgöttin ausgestatteten Gottheit im Flachrelief ausgemeißelt. Zu ihr wallfahren noch heute die Einwohner bestimmter Dörfer.

Der Beschreibung der aztekischen Siedlungen steht die Schilderung des mixtekischen Dorfes Cahuatachi gegenüber, illustriert durch den Plan eines Gehöftes, Schnittzeichnungen einer Rundhütte und Abbildungen von Hausgerät. Im übrigen ist im ersten Hauptteil die während des Reiseweges eingehimmste, erstaunlich reiche Ernte von Beobachtungen aus den drei Reichen der Natur für den Geologen, Botaniker und Zoologen zur Schau gestellt.

Der zweite Hauptteil enthält Gespräche mit Mixteken, ein Gebet um Genesung und ein Gebet um Regen. Die Texte vermitteln einen Einblick in ihre geistige und materielle Kultur. In einer Vorbemerkung finden sich die nötigen Erläuterungen zu den Gebeten. Tatsächlich existieren noch heute Opfer- und Gebetstätten, von denen eine zu dem mixtekischen Dorfe Cahuatachi gehörige näher beschrieben ist. Ein steinernes Bild des Regengottes ist in einem durch Felsstücke roh aufgeschichteten Gewölbe untergebracht. Die großen Steinkugeln, die seinen Kopf wie eine Gloriole umschweben, werden mit eindeutigen Argumenten als Symbole von Regentropfen gedeutet, eine Deutung, die wiederum zur Erklärung des Kugelballens in der Maya-Hieroglyphe Cahuac beitragen kann. Die heutige Rolle größerer und kleinerer Götterbilder gibt wertvolle Aufschlüsse über ihre Verwendung in alter Zeit. Damit gewinnen viele tote Museumsstücke neues Leben. Unter den abgebildeten kleineren Steinobjekten fällt mir besonders ein anhängenartiges Stück in Gestalt einer Fledermaus auf, von dem weiter südlich (südl. Mittelamerika, Panama, Columbien, Venezuela, Ecuador) verbreiteten geflügelten Anhängertypus.

Zum ersten Male wurden die Tlapaneken, deren Sprache bisher nur in wenigen Vokabeln bekannt war, in ihrem entlegenen Bergland selbst von Schultze-Jena studiert. Ihnen ist der bei weitem umfangreichste dritte Hauptteil gewidmet. In ihrer größten Ortschaft Malinaltepec hat der Verf. dreieinhalb Monate gearbeitet, bis es ihm ratsam schien, in aller Stille weiterzuziehen, um seiner durch den hohen Rat des Dorfes erwogenen Gefangennahme zu entgehen. Die tlapanekische Sprache wird nur innerhalb ihrer eigenen 25 Dörfer gesprochen. Da sie auch den Geistlichen unvertraut ist, konnte sie eine „Zuflucht heidnischer Überlieferung“ werden. Aus dem reichen Textmaterial können hier nur folgende Züge hervorgehoben werden. Neben Aku, dem Erdgott, der als „Vater und Mutter der Menschen“ angeredet wird, der alle Bodenfrucht spendet, die Kranken heilt und als Gott der Jagd in den Bergen haust, werden auch Wuigo, dem Blitzgott, Steinbilder auf den Bergen gesetzt. Als Spender des Regens trägt er den Beinamen „Herr des Maises“. Sein Machtbereich fällt also zum Teil mit dem des älteren und umfassenderen Erdgottes zusammen. Ebenfalls zu den alten Göttern gehört das Feuer, dem bei der Eheschließung und bei schweren Geburten geopfert wird. Es wird auch im Dampfschwitzbad angerufen, das für die kreißende Tlapanekin von großer Wichtigkeit ist, und zwar nicht nur als medizinische Einrichtung, sondern als Sitz göttlicher Macht, als Heiligtum.

Bei keinem Opfer — außer dem für den abgeschiedenen Verwandten, „die gute Totenseele“ — wird die Masse der Totenseelen, „die bösen, die garstigen Wesen“, vergessen. Es scheint mir fraglich, ob diese Auffassung der bösen Totenseelen als Inbegriff alles dem Menschen feindlich Gesinnten, erst durch die Lehre der Kirche entstanden ist. Denn in einem Gespräch mit einem allerdings sehr kirchlich gesinnten Tlapaneken werden sie als die Seelen der ungetauften „übeln“ Menschen gedeutet, die in sagenferner Zeit von der großen Flut mitgerissen wurden, weil „sie nicht wußten, was Glauben sei und ihren Vater und ihre Brüder fraßen“. Doch als Hüter der Jagdtiere, die genau aufpassen, daß die Opfer für diese vollständig erfüllt werden, scheinen die bösen Totenseelen doch älteren Ursprunges zu sein.

Viel seltener als ihnen, die man ihrer Gefährlichkeit wegen niemals persönlich anruft, wird dem Kuwiku, der guten Totenseele geopfert, die als Fürsprecher der Menschen vor dem Erdgott gilt. Diese Auffassung scheint dem Verf. nicht von den christlichen Heiligen abgeleitet, sondern altindianisch. Noch angesichts der Leiche werden der Seele Opfergaben gespendet. In Beiopfern werden ihr göttliche Ehren erwiesen, in den Gebeten um Genesung und an das Feuer bei der Hochzeit.

Geopfert werden Binsbündel, Blumen, Truthähne, Pulque und Mais-Chicha. Aus einer Erzählung geht klar hervor, daß vor gar nicht langer Zeit noch Menschenopfer vorkamen. Übereinstimmend für die von Schultze-Jena untersuchten Mixteken und Tlapaneken ist die Wichtigkeit der Zahl bei den Opfern. Die einzelnen Opfergaben werden im Gebet genau aufgezählt, und zwar ist die Einhaltung bestimmter Zahlen notwendig, um die Erhöhung der Gebete zu gewährleisten. Besonders klar kommt diese Genauigkeit zum Ausdruck durch die bestimmte Anzahl von Halmen, die die Binsbündelchen enthalten müssen. Diese wiederum werden, ebenso wie die anderen Opfergaben, nach bestimmten Zahlen gesetzt aufgereiht und aufgestellt. Vom Jäger müssen an festgesetzten Tagen

Sühnepfer für die getöteten Tiere dargebracht werden, um Unheil abzuwehren und Jagdglück für die Zukunft zu sichern. Nach Gattungen geordnet, werden die Schädel der getöteten Tiere in einer Berghöhle vor dem Steinbild des Erdgottes aufgereiht. Überhaupt sind für die einzelnen Opfer bestimmte Tage im Jahr vorgesehen, die heute mit festen Tagen des Kirchenjahres zusammenfallen.

Die linguistische Arbeitsleistung des Verf. im vorliegenden Werk könnte nur durch gründliches Studium des grammatischen Teiles voll gewürdigt werden. Dem Interessenten ist hervorragendes Handwerkszeug in die Hand gegeben durch die grammatischen Beobachtungen des Verf. und die analytischen Wörterverzeichnisse, ferner in den sicherlich vorbildlichen Textübersetzungen, die jeweils dem Original beigeordnet sind, so daß Phrase für Phrase, Absatz für Absatz in aller Bequemlichkeit verglichen und kontrolliert werden kann. Wie in früheren linguistischen Arbeiten Schultze-Jenas richtet sich die Gliederung der grammatischen Beobachtungen ganz nach der Eigenart der jeweilig betrachteten Sprache, unabhängig vom gewohnten Schema der lateinischen Grammatik. Zwei wesentliche Charakterzüge der tlapanekischen Sprache hebt der Verf. hervor, einmal die Einteilung aller Dinge in zwei Klassen, zweitens „die Einheitlichkeit des Ausdrucks für Besitz, Handeln, Objekt und Zugehörigkeit einer Person“. Ferner ist die unerwartete Feststellung gewisser musikalischer Elemente des Sprachtons, die für grammatische Unterscheidungen (z. B. die Tempora des Verbs) und für den Sinn von Vokabeln des Tlapanekischen bedeutungsvoll sind, wichtig und ihre analytische Erschließung außerordentlich verdienstvoll. Mit gewissem Vorbehalt bestätigt Schultze-Jena die zuerst von Walther Lehmann gesehene Verwandtschaft des Tlapanekischen mit der Sprache der Subtiaba von der pazifischen Seite von Nicaragua.

Die Ausstattung des vorliegenden Bandes steht den vorangegangenen in nichts nach. Die Textabbildungen illustrieren die Berichte, die ausgezeichneten Lichtbilder bereichern sie. Es wäre wohl unbescheiden, neben den Photographien aztekischer Menschentypen solche von Mixteken zu vermissen und sich noch mehr gutes Bildmaterial von den bisher unbekannten Tlapaneken zu wünschen.

H. D. Disselhoff.

Larco Hoyle. Rafael: Los Mochicas. Lima, Casa Editora La Cronica y Variedades, S. A. Ltda., 1938. Bd. I, 137 S., 128 Textabb., 7 Taf., 8 Karten; Bd. II, 153 S., 110 Textabb., 24 Taf., Lima 1939.

Zwei reichbebilderte Bände des geplanten achtbändigen Werkes über die Mochica sind bis jetzt erschienen. Rafael Larco Hoyle, der Leiter des Museums R. Larco Herrera in Chiclin bei Trujillo (Peru), ist dazu berufen, über dieses prähistorische Volk zu schreiben, dessen hochausgebildete Tonplastik und Vasenmalerei die Bewunderung ihrer Betrachter und die besondere Beachtung des Ethnologen und Archäologen auf sich lenken. Diese Darstellungskunst kann keinesfalls einen Anfang bedeuten. Ihre Herkunft oder die Schicht, auf der sie aufbaut, ist immer noch unbekannt. Es handelt sich um die „Proto-Chimú“ Max Uhles und die „Prae-Chimú“ Kroebers, die von Larco Hoyle nach dem Vorbild seines Landsmanns Tello „Mochica“ genannt werden.

Das Privatmuseum der Familie Larco, das sich auf der Hacienda Chiclin im Chicama-Tal befindet, enthält so reiche Sammlungen aus den benachbarten Küstentälern wie kein anderes Museum der Welt. Dazu kommt, daß das Material zum Teil viel besser nach Herkunft und Vergesellschaftung bestimmt ist als die Sammlungen der großen europäischen Museen aus derselben Gegend, die meistens in einer Zeit zusammengetragen wurden, als man noch keinen übertriebenen Wert auf dergleichen Genauigkeiten legte. Dieses wertvolle und reiche Material aus dem Chicliner Museum hat nun Rafael Larco Hoyle als Grundlage für die vorliegende Arbeit gewidmet. Schon als bloße Materialveröffentlichung würde das Werk seinen großen Wert haben. Aber der Verfasser hat überdies vor anderen Forschern den Vorteil, die Landschaft, in der die Mochica-Kultur zu Hause war, von Grund aus zu kennen und durch langjährige persönliche Grabungen eine Kenntnis von Ruinenplätzen, Bodenbeschaffenheit, Grabformen und Bestattungsarten des betreffenden Gebietes zu haben wie kein anderer.

Im ersten Bande verdient die Behandlung des zuerst von J. Tello betonten Problems der an der nördlichen Küste vorgefundenen eigenartigen „Chavin“-Keramik besonderes Interesse. Der Name Chavin de Huantar wurde bekannt durch den nach seinem Finder Raimondi genannten Reliefstein. Chavin d. H. liegt im Osten der Weißen Kordillere, ist vom Oberen Santatal aus zugänglich und wurde in den letzten Jahren häufiger besucht um seiner berühmt gewordenen, mehrstöckigen Tempelruine willen. Tello fand Reliefsteine und Figuren in einem

dem Raimondi-Stein verwandten Stil, auch in der weiteren Umgebung des Ortes, der dem Stil seinen Namen gab. Als er an der nördlichen Küste das gelegentliche Vorkommen einer meist einfarbigen Keramik mit gravierten oder Reliefornamenten eines verwandten Stils feststellen konnte, glaubte er, ein weiteres Beweisglied für seine These der Herkunft aller peruanischen Küstenkulturen vom Hochland her gefunden zu haben. Larco Hoyle setzt dieses „Küsten-Chavin“ ebenso früh an wie Tello, jedenfalls vor die Mochica-Zeit, doch nimmt er umgekehrt wie Tello für die chavin-ähnlich ornamentierte Keramik der Küste eine Entstehung an der Küste selbst und eine Ausstrahlung nach der Sierra in Anspruch. Nach einem Scherbenfundort in einem trockenen Nebental des Chicama spricht er von Cupisnique statt von Chavin-Keramik. Beim Versuch einer Chronologie der peruanischen Küstenkulturen stellt er sieben Perioden auf. Am wichtigsten sind die ersten vier: 1. Eine megalithische oder archaische Kultur, die im Norden durch von Larco entdeckte Steinsetzungen und Reste einer rohen Keramik in der Schlucht von Queneto im Viru-Tal, im Zentrum durch Uhles Scherbenfunde einer „primitiven Fischerbevölkerung“ in Ancon und im Süden durch die ebenfalls von Uhle festgestellte primitive Kultur von Arica repräsentiert ist. 2. Eine Zwischenstufe, vertreten durch „Prae-Cupisnique“, „Prae-Nepaña“ und „Prae-Paracas“. 3. Höhepunkt der Kulturen von Cupisnique, Nepaña und Paracas. 4. Gleichzeitiges Auftreten der Mochicas und der Träger der Nazca-Kultur. — Larco spricht in diesem Zusammenhang von einem mit Mochica-Bemalung geschmückten Nazca-Gefäß im Nationalmuseum zu Lima, ohne es leider abzubilden.

Auch die im Cupisnique-Tal und bei Queneto gefundenen Reste sind leider nicht abgebildet. Anscheinend wurden diese letzten für die Beurteilung seiner Hypothesen wichtigen Dinge für den angekündigten siebenten Band des Werkes aufgespart, in dem von den Grabungen des Verf. die Rede sein soll. — Durch eine briefliche Mitteilung erfuhr ich, daß Larco kürzlich eine ganze Reihe von Gräbern mit reiner sogenannter „Chavin“- oder „Cupisnique“-Keramik gefunden hat, ein außerordentlich glücklicher Fund, da es bisher niemals gelungen war, auch nur ein einziges vollständiges Grab mit dieser kostbaren Keramik für die Wissenschaft zugänglich zu machen. Nur Einzelgefäße fanden sich ohne weitere Daten unter Sammlungen von Mochica-Keramik. Erst mit der Veröffentlichung des neuen vollständigen Grabmaterials wird sich die Richtigkeit von Tellos oder Larcos Hypothesen einwandfrei beurteilen lassen.

Dankenswert ist die erste Veröffentlichung von Karten der nördlichen Küstentäler vom Chicama-Tal südlich bis Nepaña. Auf ihnen sind die hauptsächlichsten Ruinenplätze verzeichnet. Es folgt eine ausgezeichnete Zusammenstellung der Pflanzen- und Tierwelt, wie sie in Vasenmalerei und Tonplastik der Mochica überliefert ist. Ausgezeichnet sind die den Gefäßbemalungen entnommenen Zeichnungen reproduziert, während die Photographien der Tonskulpturen leider an Klarheit zu wünschen übrig lassen.

Der 2. Band behandelt Rasse, Sprache, Schrift und Regierung. Am schwächsten sind die Kapitel über Rasse und Sprache. Die genauen Maße nur je eines Schädels aus einem Mochica- und einem Chimú-Grab wurden angegeben, wobei für den Mochica-Schädel Langköpfigkeit, für den Chimú-Schädel noch durch künstliche Deformation verstärkte Kurzköpfigkeit offenbar wird. Es scheinen indessen noch weitere Schädel untersucht worden zu sein. In jedem Fall handelt es sich wohl um die ersten Schädeluntersuchungen dieses Gebietes, die auf sicher identifiziertes Schädelmaterial zurückgehen, während die bekannten Untersuchungen Hrditzkas sich auf unsichere Schädelreste in von Topfjägern verwüsteten Grabfeldern bezogen. Daher sind wohl auch die diesbezüglichen Feststellungen Kroebers korrekturbedürftig, die auf Hrditzkas Untersuchungen begründet sind. Weitere Aufschlüsse sind zu erwarten aus dem reichen Schädelmaterial, das die Deutsche Archäologische Südamerika-Expedition 1937/38 heimbrachte. Während dieser Expedition konnte außerdem die gleiche Feststellung gemacht werden, die Larco Hoyle bringt, daß nämlich die Chimú ihre Toten meistens als Hocker bestatteten, während bei den Mochica die Bestattung in Rückenlage üblich war, eine Feststellung, die aus Max Uhles Grabungsberichten von Moche nicht hervorgeht, so daß auch hier Kroeber zu unsicheren Schlüssen verleitet wurde.

Larco Hoyles Auslassungen über die gleiche Rassenzugehörigkeit der extrem verschiedenen Typen von Porträtköpfen verraten seine geringe Vertrautheit mit anthropologischen Fragen. Interessant ist die Publikation verschiedener heutiger Eingeborenentypen aus Moche und dem Fischerdorf Huanchaco. Nur besteht die große Frage, ob diese Leute überhaupt das geringste mit den alten Mochica zu tun haben.

Das Kapitel über die Sprache bringt Auszüge der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts erschienenen Mochica-Grammatik von Carrera. Middendorfs wichtige Grammatik ist dem Verf. anscheinend ganz unbekannt. Dafür hat er sich bemüht, eine Liste von 174 Phrasen oder Einzelwörtern, die einzelnen betagten

Einwohnern von Eten und Monsefú heute noch bekannt waren, zusammenzubringen.

Im Kapitel über die Schrift ist eine höchst interessante Deutung der Darstellung von teilweise mit Vogelmasken ausgestatteten Läufern in der Gefäßbemalung versucht worden. Larco hat herausgefunden, daß diese Läufer in den meisten Fällen mit einer Art von Beuteln in den Händen gezeichnet sind. Im Besitz des Chicliner Museums befinden sich einige Lederbeutel, die Larco als Originalstücke der in den Händen der Läufer gemalten Beutel ansieht. Sie sollen Bohnen enthalten, die mit verschiedenartigen Ritzzeichnungen gekennzeichnet sind. Nun treten solche markierte Bohnen auch in Verbindung mit Läufern in der Gefäßbemalung auf. Das veranlaßt Larco, sie für eine Art Schriftbehelf aufzufassen, der bei der Übermittlung von Nachrichten durch die Läufer benutzt wurde. Diese verlockende Hypothese ist mit einer Fülle von Beweismaterial unterbaut worden und verdiente an Hand der zahlreichen Museumsstücke mit verwandten Darstellungen nachgeprüft und erweitert zu werden.

Am Eingang des Kapitels über die Regierung wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die großen Pyramidenbauten, die z. T. heute noch vorhandenen, aber noch nie näher untersuchten großartigen Bewässerungsanlagen usw. nur in einem ausgeprägt organisierten Staatswesen möglich gewesen seien.

Die bemerkenswerte Tatsache, daß in verschiedenen auseinandergelegenen Tälern Porträt Darstellungen ein und derselben Persönlichkeit gefunden wurden, soll nach Larco als Beweis dafür gelten, daß es sich um Herrscher handelt, die über das ganze betreffende Gebiet geboten. Diese Ansicht widerspricht der von Kroeber geäußerten Ansicht über das vermutliche Fehlen eines einheitlichen Staatswesens der Prae-Chimú. Tatsache ist, daß die Porträtköpfe aus Ton aus ein und derselben Form stammen müssen. Welche Bewandnis es aber mit der verschiedenen Ausstattung dieser Köpfe hat, die verschiedenen bemalt sind und oft auch mit verschiedenen plastischen Zutaten, wie z. B. Ohr- oder Nasenschmuck versehen oder nicht versehen sind, bleibt eine offene Frage. Wichtig ist, daß hier durch Larco zum ersten Male mehrfach und einwandfrei belegt werden konnte, daß aus gleichen Formen hervorgegangene Porträtköpfe und Tonfiguren in voneinander abgelegenen Tälern vorkommen. Es ist ferner bemerkenswert, daß auch die Form der Ausgußbügel bei Köpfen oder Figuren mit gleichen Gesichtern übereinzustimmen scheint, bemerkenswert deshalb, weil die Bügel ja nicht in „Moldes“ angefertigt, sondern später hinzugefügt sind. Larco deutet an, daß die Form der Ausgußbügel als Kriterium für die Entstehungsperiode gelten könnte.

Die auffälligen Gesichtsverstümmelungen, die einzelne Figuren aufweisen, sind nach Larco als Ergebnis von Bestrafungen aufzufassen. Die Regelmäßigkeit der dargestellten Mutilationen könnte für Larcos Annahme sprechen. Darin, daß er eine bestimmte Klasse von Figuren, die man bisher stets als Totendarstellungen auffaßte, für die Wiedergabe von Geschundenen ansieht (Fig. 215 und 216), geht er sicherlich zu weit.

Larco Hoyle bringt eine Reihe ganz neuer Gedanken, die in jedem Falle zu weiteren Untersuchungen anregen. Mit Genugtuung kann festgestellt werden, welche Deutungsmöglichkeiten in der oft bilderschriftartig abgekürzten Vasenmalerei der Mochica gegeben sind. Darauf durch seine Versuche mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben, ist sein großes Verdienst. Nicht nur wegen des gebotenen reichen Materials muß das Erscheinen der geplanten sechs übrigen Bände des großangelegten Werkes mit größter Spannung erwartet werden. Es wird sicher noch manche überraschende Nachricht über die alten Mochica bringen, deren keramische Kunstwerke schon lange in den meisten großen Museen vertreten sind, ohne daß man allzuviel über sie wußte.

H. D. Disselhoff.

V. K. Stechenko-Kouftina: „La flute de Pan“. Tiflis 1936.

Dieser Beitrag zur Kulturgeschichte der Panpfeife beruht grundsätzlich auf georgischem Material. Er ist methodisch von den Theorien E. M. v. Hornbostels getragen. Die inzwischen durch M. Bukofzer verursachte Erschütterung eines Teiles der Hornbostelschen Auffassungen würde nur die auf S. 227 erwähnte Verwandtschaft der Stimmung georgischer Panflöten mit javanischem Pelog hinfällig machen, oder zum mindesten ihren Kriteriumswert herabsetzen. Äußerst wertvoll sind die Bestätigung über die Herstellung der Stimmung, die Angaben über die Verteilung zweier Reihen auf zwei Spieler, ferner die kulturgeschichtlich wichtigen Ideenverbindungen, der historische Exkurs nach Griechenland und Italien. Die Angabe neuer archäologischer und philologischer Belege (die Worte syrinx und elogos sollen auf kaukasische Wortwurzeln zurückgehen) für die prähellenische Schicht. Erfreulicherweise hat sich der Verfasser nicht darauf beschränkt, die

Instrumente zu beschreiben, sondern hat auch die damit untrennbar verbundene Musik dazu niedergelegt. Daß die Panflötenmusiken gemeinsame Stilelemente haben, scheint mir auch sicher, aber sie sind zunächst begrifflich noch schwer zu fixieren. Auch ist die Brücke von den Panpfeifenstücken der Salomonen und des Bismarck-Archipels zu denen Georgiens längst nicht so leicht zu schlagen, wie es im rein ergologischen Befund der Fall ist. Die musikalischen Spielformen sind wesentlich verschieden. Relativ einfach liegt der Fall nur bei einigen bolivianischen Sätzen. Es ist durchaus denkbar, daß ein Panpfeifenorchester die kaukasische Mehrstimmigkeit im Sinne des Autors geformt hat, aber es liegt keine Notwendigkeit zu einer solchen Erklärung vor. V. Hornbostel liebäugelte immer mit dieser Annahme im papuanischen Kulturkreis. Er übersah aber, daß Terzenschichtungen und Polyphonie auch dort vorkommen, wo keine Panpfeifen existieren. Polyphonie, insbesondere Bordun und Imitation, ist kulturgeschichtlich gesehen — denn so sieht der Autor die Dinge — aber älter als die Panflöte. Wenn der Verfasser also die Panpfeife schon restlos mit matriarchalem Pflanzertum (S. 205) verbinden will, so muß er auch darauf verzichten, die Polyphonie prinzipiell von der Panpfeife abzuleiten. Die Ausbildung von Quarten und Quinten ist bei den vaterrechtlichen Jägerkulturen durchaus vollendet. Der Hinweis, daß die Feuerländer (S. 12) ihn nicht kannten, beweist also nicht, daß sie — kulturgeschichtlich gesehen — zwischen den Urkulturen und dem Auftreten der Panpfeife in den matriarchalen Kulturen fehlten. Marius Schneider.

Alexandre Bachmakoff: *Cinquante Siècles d'Evolution Ethnique autour de la Mer Noire*. Erster Band der „Etudes d'Ethnographie de Sociologie et d'Ethnologie“. Paris 1937. 177 S. mit Namenregister; 3 Kartenskizzen, 4 Bildtafeln.

Der Verfasser setzt sich zum Ziel, „die ethnographische Vergangenheit der Völker, die den heutigen im Umkreise des Schwarzen Meeres vorausgingen“, herauszuarbeiten und, sei es auch nur teilweise, das schöpferische Gesetz der ethnologischen Phänomene beim Tagesanbruch der Geschichte“ zu verstehen (S. 3). Diese letztere Aufgabe ist etwas im Dunkel geblieben, was wohl durch ihre eigene Art bedingt wird. Die erstere Aufgabe wird durch die überholte japhetologische Methode Marrs gelöst, dessen Hauptideen dem Buch zugrunde gelegt worden sind. Der Verfasser sagt selbst, wie hoch er Marrs Arbeiten einschätzt, deren Grundzüge angeführt werden. Außerdem verdankt er richtunggebende Anregungen Lopatinskij, dem ehemaligen Prokurator des Unterrichtswesens im Kaukasus und dem großen Gönner der Kaukasusforschung. — Der Kaukasus ist ein Museum der Völker, die der Verfasser in Urbewohner und Zugewanderte gliedert. Die Urbewohner (Primordiaux) seien in drei Gruppen zu teilen: im Süden die K'art'weler (georgische Stämme K'art'len, Megrelen, Adjaren, Lasen, Tschanen, Suanen usw.), im Norden: Abchasen, Tscherkessen (Adighe), im Osten: die Bergbewohner am Terek und in Dagestan, d. h. Tschetschenen und Lesgen. — Zugewanderte sind Türko-Mongolen-Tartaren in Aderbeidjan, die im 9.—11. Jahrhundert türkisierte Iranier seien, dann die Turkomanen, Nogais, Kумыken, Karakalpaken, Balkaren und Karatschais und die mongolischen Kalmyken — meist kleine Volkssplitter im Norden des Kaukasus und am Kaspischen Meer. Dann die indogermanische Gruppe: Talyschen, Taten (die übrigens nur iranisierte Urbewohner sind), Perser — ebenso in kleinen Scharen vertreten. Dann Mischvölker: Osseten, Kurden, Armenier, die aus einer starken Mischung des kaukasischen Grundstocks mit einem arischen Element hervorgegangen seien. „Semitische“ Elemente seien die Bergjuden, die jedoch außer ihrem Glauben nichts Semitisches an sich hätten. Der Verfasser gibt eine Übersicht der anthropologisch-ethnologischen sowie linguistisch-archäologischen Forschungsergebnisse und, gestützt auf v. Lusehan u. a. m., stellt er eine große ehemalige Ausbreitung der kaukasischen Urbevölkerung im Umkreise des Schwarzen und teilweise des Mittelmeeres sowie „südrussischen“ Gebietes (Ukraine) fest. Zur selben „japhetischen“ Rasse werden auch die Karaimen und „Bergtataren“ von der Krim gerechnet, die gotisches Blut aufgenommen haben. Ebenso auch die Chasaren trotz des Mosaismus, den sie erst später, im 8. Jahrhundert, übernahmen. Der Grundstock der kaukasischen Völkerschichten in „Südrußland“ (Ukraine) seien die Kimmerier, die als kaukasisches, nichteuropäisches, Tscherkessenvolk erklärt werden. (Auch die ukrainische Forschung ist der Ansicht, daß dem Ukrainertum ein kaukasisches Substratelement zugrunde liegt (v. Ščerbakiwskij, Borowskij), und diese Auffassung dürfte jetzt eine allgemeingültige sein). Jedoch verfällt der Verfasser in Übertreibungen, die in dem — sonst mit Fleiß und Ernst geschriebenen — Werk zu vermeiden gewesen wären: der georgische Stamm der Meschen wird mit den Abchasen zusammen (!) als kaukasische Basken bezeichnet (S. 124):

und S. 126—127 wird sogar gefolgert, Meschen wären Chasaren gewesen! Ebenso irrt der Verfasser, wenn er das Matriarchat genetisch mit kaukasischen Völkern in Verbindung bringt, worüber ich hier bereits a. a. O. gesprochen habe. Diese und ähnliche Fehler werden eher den Methoden seiner Vorlagen zu verdanken sein. Der Verfasser hat den Stoff, besonders die ältere Literatur, gewissenhaft bearbeitet und bringt gute Gedanken. Ob aber die zweite Version der Korrespondenz des Chasarenkönigs Joseph mit einem spanischen Juden den Quellenwert hat, den ihr zugemessen wird, entzieht sich meiner Kenntnis: man müßte das Original erst eingehend studiert haben. Auch die Abstammung Marrs gibt der Verfasser nicht ganz richtig wieder: sein Vater Jacob war ein georgisierter Schotte, seine Mutter eine Georgierin in der Provinz Guria (nicht Megrelien), wo Jacob Marr als Gärtnermeister des Fürsten Gurieli tätig war. — Bezeichnend ist, daß der Verfasser S. 67ff. das Ukrainische als selbständige Sprache, die Ukrainer als selbständiges Volk und die ukrainische Freiheitsbewegung als Ideologie „ukrainisante“ schroff ablehnt und sie nur als Russen gelten läßt; das Ukrainische sei nur ein Dialekt?, jedem Russen verständlich!. Ukrainische Geschichte, Kultur und Literatur werden als russisch erklärt. Diese politische Tendenz kann den historischen Tatsachen und der Wirklichkeit des ukrainischen Kampfes gegenüber keinen Stand halten, um so weniger, als der Verfasser S. 7 die georgischen (k'art'welischen) Stämme als Sondervölker aufzählt und S. 9 sie doch als zusammengehörende Stämme eines und desselben k'art'welischen Volkes gelten lassen muß. Er benutzt nur die Zahlen ganz alter Volkszählung bei Zusammenfassung des Kaukasus mit den „russischen“ Gebieten der Don- und Kubankosaken, um einen größeren Prozentsatz des Russentums im Kaukasus herausrechnen zu können. Rechnet er doch auch die Kosaken zu den Russen, unbekümmert auf den Selbständigkeitskampf der Kosaken, den diese seit Anbeginn bis heute ununterbrochen führen. Auch anthropologisch und sprachlich gehören sie am wenigsten zu den Russen. Ihre Bestrebungen sind auf Gründung ihrer kosakischen Republik gerichtet — unabhängig von Moskau und dem Kaukasus. — Dann wird behauptet, das Russentum sei eine Synthese der ihm vorausgehenden Rassen und habe Blut und Erbe seiner Substratelemente aufgenommen und stelle jetzt in ganz Europa kraniometrisch sehr prägnante Homogenität dar. Eine Vermischung mit den Tataren sei nicht vorgekommen. Die Tataren dagegen hätten sich durch Frauenraub mit den Russen sehr gemischt (S. 70—72). Diese Behauptung könnte noch eine Überprüfung seitens des Verfassers bedürfen, angesichts der überaus vielen türkisch-tatarischen Namen und Elemente im Russentum und sogar im russischen Adel¹⁾. Dagegen hat der Verfasser Recht, wenn er feststellt, daß die Tscherkessen, nach der Türkei ausgewandert, ihrem Untergang geweiht wurden, da die Osmanen sie rücksichtslos mißbrauchten: im Kampfe gegen Rußland im Kaukasus, dann auf anderen Fronten im Osmanenreich selbst, ohne für sie besonders zu sorgen (S. 17). Auch über die laufende Politik im Kaukasus ist er gut unterrichtet: ihm ist dort die türkische Propaganda von heute nicht entgangen: ganz richtig wird S. 39 die doppelte protürkische Propaganda hervorgehoben. In Baku, in Aderbeidjan, im Ostkaukasus, wo ein persisches Element vorhanden ist, wird die Einigung aller Mohammedaner (gegen Andersgläubige) propagiert. Im Schwarzmeergebiet, in den Bergen des Westkaukasus, wo nur Sunniten sitzen (die übrigens nur so heißen!), ist die Propaganda ausschließlich sunnitisch. Sie weckte bei Tscherkessen, Qabardo und Dagestanern das Gefühl der Zusammengehörigkeit²⁾.

T. v. Margwelaschwili.

Glaser, Otto: Prinz Johann Moritz von Nassau-Siegen und die niederländischen Kolonien in Brasilien. Berlin, Max Staerke, 1938. 43 S., 2 Karten, 20 Abb.

Die knappe, klare Schrift sucht das Leben und Wirken des Prinzen Moritz von Nassau, des bedeutendsten Gouverneurs von Niederländisch-Brasilien, zu würdigen. Den Ethnologen interessieren in der vorwiegend historischen Arbeit vor allem die Angaben über die Tapuyas und ihren kriegerischen Einsatz auf Seiten der Holländer. Besonders hervorzuheben sind auch die vorzüglichen Illustrationen, unter denen sich einige Indianerbildnisse von Eckhout und Wagener befinden. Die Angaben über Eckhout sind dabei nach dem inzwischen erschienenen Werk von Thomsen zu berichtigen.

Georg Eckert.

¹⁾ Prof. Dr. Ernst Schultze, Die Mongolisierung Rußlands, S. 52—70; in: Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, Bd. 20, 1928, Lehmann-Verlag München.

²⁾ Dagegen sind die alten Zahlen über die Bevölkerung des Kaukasus von heute völlig unbrauchbar und geben ein recht schiefes Bild. Zuverlässiger ist die Arbeit von Byhan im Sammelwerk von Buschan.

Birket-Smith, Kaj and Frederica de Laguna: *The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska*. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. 18 Abb., 15 Taf. Kopenhagen, Levin & Munksgaard, 1938. 591 S., 3 Karten.

Im Sommer 1933 stattete die dänisch-amerikanische Alaskaexpedition den wenig bekannten Eyak-Indianern am unteren Kupferfluß einen längeren Besuch ab. Obwohl der Stamm nur noch aus einigen wenigen halbzivilisierten Indianern und Mischlingen besteht, konnte noch so umfangreiches ethnographisches und linguistisches Material zusammengetragen werden, daß eine ausführliche, den ersten Teil des Bandes füllende monographische Darstellung möglich wurde. Am vollständigsten sind dabei die Angaben über die materielle Kultur und die Soziologie des Stammes, die ein ziemlich abgerundetes Bild ergeben. Die Kapitel, die sich mit den religiösen und geistigen Anschauungen befassen, treten dagegen an Umfang etwas zurück, obwohl auch hier noch erstaunlich viel Beobachtungsmaterial gesammelt werden konnte.

Mit Hilfe zahlreicher Kulturvergleiche wird im zweiten Teil des Werkes eine erschöpfende Kulturanalyse durchgeführt. Sie ergibt, daß die Eyak weder zu den Eskimo von Prince William Sund noch zu den Tlingit oder Atna gehören, sondern eine eigene, wenn auch von den verschiedensten Seiten stark beeinflusste Kulturgruppe bilden. Allerdings ist die Eyakkultur in sich nicht homogen. Ihre wichtigste und wohl auch älteste Komponente ist die Eisjagdkultur, der etwa 45 % der untersuchten Kulturelemente angehören. Daneben finden sich verschiedene zirkumpazifische Elemente und solche, die sowohl in der Thulekultur als auch an der Nordwestküste vorkommen. Recht gering ist der Anteil der Schneeschuhkultur, die von den Eyak, ebenso wie von den übrigen Stämmen der Nordwestküste, offenbar nicht als geschlossener Kulturkomplex übernommen worden ist. Die Verfasser vermuten daher, daß die Schneeschuhkultur die nördlichen Plateaus über das Yukontal erreicht hat, so daß die Küste nur sporadisch beeinflusst wurde. In der Platearegion verband sich darauf Eisjagd- und Schneeschuhkultur, während sich an der Küste eine isolierte, vornehmlich auf der Eisjagdphase basierende Kultur entwickelte. Innerhalb dieser Gruppe repräsentieren die Eyak einen älteren Typ mit Abwandlungen, die sich aus rezenten Tlingiteinflüssen, der Nachbarschaft der Chugacheskimo und der Nähe Nordasiens ergeben.

Georg Eckert.

Kühnel, Josef: *Thaddaeus Haenke. Leben und Leistung eines sudetendeutschen Naturforschers*. Haida, Gustav Köhler, 1939. 190 S., 34 Abb., 3 Karten.

Die eingehende und sorgfältige Biographie des zu Unrecht vergessenen sudetendeutschen Botanikers und Weltreisenden Thaddaeus Haenke bildet einen wertvollen Beitrag zu der Erforschungsgeschichte Lateinamerikas. Da Haenke bei seinen zahlreichen Reisen durch Südamerika, in den Pampas, bei den Araukanern und im Bereich der Missionen von Mojos in engste Berührung mit noch ursprünglichen Indianerstämmen gekommen ist und sogar drei Jahre als Regierungskommissar bei den Chiriguanos gewirkt hat, verdient die Arbeit auch ethnologisches Interesse.

Georg Eckert.

Himmelheber, Hans: *Eskimokünstler. Teilergebnis einer ethnographischen Expedition in Alaska von Juni 1936 bis April 1937*. Stuttgart, Strecker & Schröder, 1938. 111 S., 20 Abb., 21 Abb. auf Taf., 1 Karte.

Während eines längeren Aufenthaltes am Kuskokwim und auf Nunivak konnte der Verfasser den gesamten Kunstbesitz der dortigen Eskimo aufnehmen und eingehende Studien über die künstlerischen Auffassungen, Techniken und Motive der Eingeborenen durchführen. Die Kunst der Kuskokwim-Eskimo — die auf dem Gebiet der Plastik, Malerei und Zeichenkunst beachtenswerte Leistungen vollbringen — dient vornehmlich der bildhaften Darstellung von Märchen, Ahnengeschichten und bemerkenswerten Begebenheiten, wobei es mehr auf den Inhalt als auf die formal-ästhetischen Gesichtspunkte ankommt. Die meisten Arbeiten werden für die großen Winterfeste angefertigt, so die Trommelmalereien, die Erlebnisse der Ahnen darstellen und die verschiedenen Holzmasken. Eine besondere

Gruppe bilden die Skizzen, die von den Mädchen zur Illustrierung der Märchen in den Schnee oder auf den Erdboden gezeichnet werden. In geringerem Maße dienen die Malereien auch magischen Zwecken.

Für den Stil der Kunstwerke ist die Vereinfachung der Form, die Betonung des Wesentlichen charakteristisch. Der Verfasser spricht hier von einem sowohl formal wie inhaltlich „heraldischen“ Stil, der den Keim zur Schriftentwicklung in sich trägt.

Ein besonders interessantes Kapitel des wertvollen Buches ist der Wesensart der Eskimokünstler gewidmet.

Georg Eckert.

Thomsen, Thomas: Albert Eckhout. Ein niederländischer Maler und sein Gönner Moritz der Brasilianer. Ein Kulturbild aus dem 17. Jahrhundert. Kopenhagen, Levin & Munksgaard, 1938, 184 S., 80 Abb. 20 Kr.

Im Kopenhagener Nationalmuseum befinden sich mehrere Bilder brasilianischer Indianer (Tapuya und Tupinamba), die während der Gouverneursjahre des Fürsten Johann Moritz von Nassau in Holländisch-Brasilien entstanden sind. Obwohl bereits Humboldt, Bahnson, Ehrenreich und andere auf sie aufmerksam gemacht haben, blieben doch verschiedene mit ihnen zusammenhängende Probleme ungelöst, die erst durch die vorliegende, von größter Sachkenntnis zeugende Arbeit geklärt werden.

So weist der Verfasser nach, daß die 24 in Kopenhagen erhaltenen Gemälde — darunter drei unsignierte Darstellungen europäisch gekleideter Kongoneger und ein ebenfalls unsigniertes Bild tanzender Tapuyas — von Albert Eckhout gemalt sind, einem Niederländer, der Brasilien von 1637—1644 im Gefolge des Fürsten von Nassau kennengelernt hat. Auf Grund stilistischer Eigenheiten läßt sich ferner nachweisen, daß verschiedene Abbildungen in dem „Thierbuch“ von Zacharias Wagener — die Ehrenreich für die Vorlagen der Kopenhagener Gemälde hielt — auf frühere Skizzen von Eckhout zurückgehen. Eine Reihe dieser Skizzen sind uns in den „Miscellanea Clayeri“ der Berliner Staatsbibliothek erhalten. Sie stammen offensichtlich von Eckhout, ebenso wie die Bilder brasilianischer Tiere in Hoflößnitz bei Dresden und die zehn Darstellungen exotischer Szenerien in Schloß Schwedt.

Neben den kunstgeschichtlichen Untersuchungen, die ein Lebensbild und einen tiefen Einblick in das Schaffen des fast unbekannten Malers vermitteln, verdient der Abschnitt über das Wirken des Fürsten Moritz in Brasilien ebenso wie die Beschreibung der Kopenhagener Gemälde besonderes Interesse.

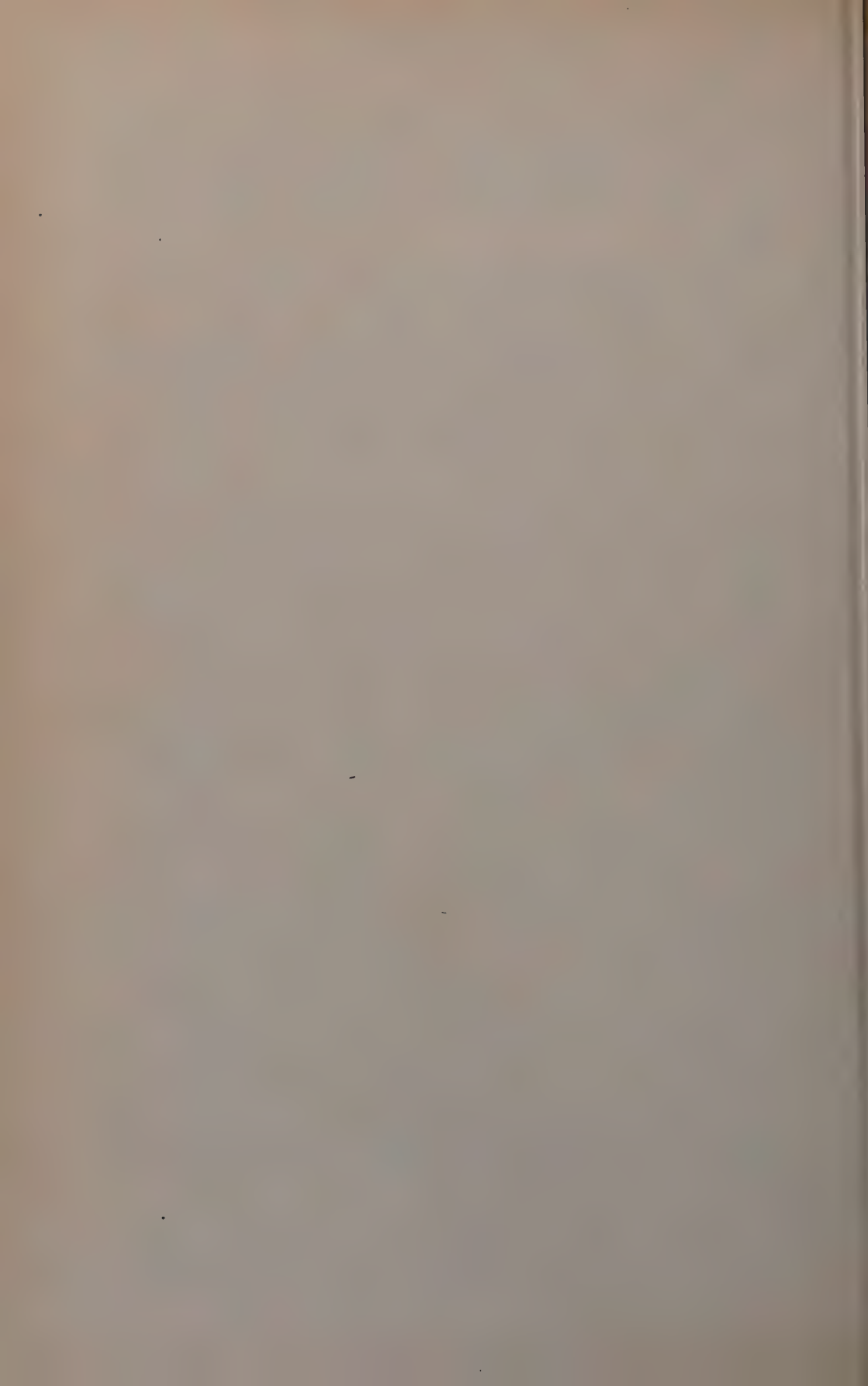
Hervorgehoben werden muß auch die mustergültige Ausstattung und Bilderung des Werkes.

Georg Eckert.

V. Eingänge für die Bibliothek.

- Anuario, Escola Livre: Anuario da Escola Livre de Sociologia e Politica de São Paulo. São Paulo: Escola Livre 1939. 105 S. 8°. 3. Bei den Azteken, Mixteken u. Tlapancken der Sierra Madre del Sur von Mexiko. 8°.
- Arčil, Georg. Wortwechsel von T'eimuras and Rust'veli. Bd. 2. Tiflis: Staatsmuseum von Georgien 1937. 200 S. 8°.
- Ashkenazi, Tovia: Tribus Semi-Nomades de la Palestine du Nord. Paris: Geuthner 1938. XIV, 286 S. 6 pl., 1 cart. (Études d'ethnogr., de sociol. et d'ethnol. T. 2.) 8°.
- Asmus, Gustav: Die Zulu. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes. [Essen:] Essener Verlagsanstalt 1939. 285 S. 21 Abb. 8°.
- Baumann, Hermann: Afrikanische Wild- und Buschgeister. Berlin: Springer 1939. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 70, H. 3—5. 8°.
- Becker, P. E.: Zur Erbblologie der Speiseabneigungen. (Ein Beitrag zur Zwillingsforschung.) München: J. F. Lehmann 1938. 8°. Aus: „Arch. f. Rassen- u. Gesellschaftsbiol.“ Bd. 32, H. 3.
- Beltran, Juan Ramon: La organización sanitaria de Buenos Aires durante el virreinato del Rio de la Plata (1776—1810). Beltran. Buenos Aires 1938: Buffarini. 8°.
- Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1938. Basel 1939: Birkhäuser. 25 S. Aus: Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch. Bd. 50. 8°.
- Birket-Smith, Kaj, and Laguna, Frederica de: The Eyak Indians of the Copper-river delta, Alaska. København: Levin & Munksgaard 1938. 591 S. 18 pl. 8°.
- Boßhart, Hedwig: Anthropologische Untersuchungen im Engstligen- und Frutigal (Berner Oberland). Zürich: Füßli 1938. 194 S. [21 Taf.] 8°. Inaug.-Diss.
- Bühler, Engelhardt: „Offenbar unmöglich“ im erbblologischen Vaterschaftsnachweis. o. O. 1939. 12 S. 8°. Aus: Der Erbarzt Nr. 3.
- Zwillingsstudien über Falten und Furchen des Antlitzes. o. O. 1938. 8°. Aus: Verhandl. d. Deutsch. Gesellsch. f. Rassenforsch. Bd. 9.
- Čchetija, Š.: (Grusin.) Zur Geschichte von Tiflis. Tiflis: Akad. d. Wissenschaften 1938. 219 S. 8°. (Grusinische Filiale d. Akad. d. Wissensch. . . . H. 1.)
- Clereq, E. P. L.: De Bakongo in hun taal, spreekwoorden en fabels. Brussel: Vromand 1939. 296 S. 8°.
- Fischer, Eugen: Rassenentstehung und älteste Rassengeschichte der Hebräer. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt o. J. 8°. Aus: Forsch. z. Judenfrage Bd. 3.
- Schicksal des Erbes — Erbe als Schicksal der Alemannen. Stuttgart: Engelborn o. J. 17 S. 8°. Aus: Volkstum u. Reich. Jahrb. d. Stadt Freiburg im Breisgau Bd. 2.
- Zur Rassenfrage der Etrusker. Berlin: Akad. d. Wissenschaft, de Gruyter in Komm. 1938. 16 S. 8°. Aus: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. Phys.-math. Kl. 25.
- Frobenius, Leo: Monumenta africana, der Geist eines Erdteils. Weimar: Böhlau 1939. 272 S. 8°. (Schriften zur Kulturkunde Bd. 3.)
- Geipel: Über die Wahrscheinlichkeit eines einfachen mathematischen Zusammenhanges zwischen den Längenbreitenindizes der Köpfe der Eltern und Kinder in Familien. o. O. 1938. 8°. Aus: Verhandl. d. Deutsch. Gesellsch. f. Rassenforsch. Bd. 9.
- Gerhardt, Kurt: Zur Frage der Brachykephalie und Schädelform. [Stuttgart: Schweizerbart] 1938. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 37, H. 3.
- Gesemann, Gerhard: Der montenegrinische Mensch . . . Prag: Calve in Komm. 1934. 222 S. 8°.

- Gładysz, Mieczysław: pol. Les ornements de métal en Silésie. Kraków: Akad. d. Wissenschaften. XVIII/312 S. 56 Tabl. 4°. Pol. Akad. d. Wissensch. Nr. 3.
- Grühl, Max: Zum Kaisergott von Kaffa . . . Berlin-Schlieffen (1938) 462 S. 8°.
- Gummel, Hans: Forschungsgeschichte in Deutschland. Berlin: de Gruyter 1938. IX, 483 S. 4 Textabb. u. 16 Taf. 8°. (Die Urgeschichtsforsch. Bd. 1.)
- Hailey: An african survey, a study of problems arising in Africa south of the Sahara. London, New York, Toronto: 1938 Oxford. XXVIII, 1837 S. 1 map. 8°.
- Hofschlaeger, Reinhard: Heilkunst in der Vorzeit. Basel 1939. 8°. Aus: Cibra Nr. 67.
- Kühn, Herbert: Die Reiterscheiben der Völkerwanderungszeit. Berlin: de Gruyter 1938. 4°. Aus: „Ipek“ Bd. 12.
- Mitteilungen. Berlin: de Gruyter 1938. 4°. Aus: „Ipek“ Bd. 12.
- Kühnel, Josef: Thadäus Häenke Leben und Leistung eines sudetendeutschen Naturforschers . . . Haida: Köhler 1939. 188 S. 34 Abb. auf 29 Taf. 8°.
- Lindblom, K. G.: Wire-Drawing especially in Africa. Stockholm 1939. 38 S. 8°. Aus: Statens Ethnogr. Mus. smär. meddel. Nr. 15.
- Maaß, Alfred: Die Kunst bei den Malaien Zentral-Sumatras. Berlin: Dietrich Reimer 1939. 62 S. 4°. (Baeßler-Archiv Bd. 22, H. 1.)
- Aus einem alten malaiischen Skizzenbuch. Berlin: Springer 1939. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 70, H. 3—5.
- Ein Kalender aus Bali (Tika). Berlin: Dietrich Reimer 1931. 4°. Aus: Baeßler-Archiv Bd. 14.
- Maier, Georg O. Th.: Anthropologische Untersuchungen im Bezirke Wolfstein des Bayrischen Waldes. Zürich: 1938. 131 S. 8°. Inaug.-Diss.
- Matiegka, J.: pol. L'homme fossile Předměstí en Moravie (Tchécoslovaquie). Prague: České Akad. věd a umění 1938. 2°. 2. Autres parties du squelette.
- Plischke, Hans: Die Völker Europas und das Zeitalter der Entdeckungen. Bremen: Geist 1939. 56 S. 3 Abb. 1 farb. Kte. 8°. (Abhandl. u. Vorträge . . . d. Bremer wissenschaft. Gesellsch. Bd. 12, H. 2.)
- Prietze, Rudolf: Haussa-Sprichwörter und Haussa-Lieder . . . Kirchhain N.-L. 1904: Schmiersow vorm. Zahn & Baendel. 85 S. 8°.
- Bornussprichwörter gesammelt und erklärt. Berlin 1915: Reichsdruckerei. 88 S. 8°. Aus: Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprach. Jg. 18, Abt. 3.
- Landwirtschaftliche Haussa-Lieder. Stuttgart: Strecker u. Schröder 1917. 8°. Aus: Festschrift Eduard Hahn.
- Wüstenreise des Haussa-Händlers Mohammed Agigi . . . Berlin 1925: Reichsdruckerei. 8°. Aus: Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprach. Jg. 28, Abt. 3.
- Die Mädchen von Gaia. Berlin 1926: Reichsdruckerei. 8°. Aus: Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprach. Jg. 29, Abt. 3.
- Tanzlieder. Berlin 1927: Reichsdruckerei. 8°. Aus: Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprach. Jg. 30, Abt. 3.
- Bornu-Texte. Glückstadt u. Hamburg 1930: Augustin. 8°. Aus: Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprach. Jg. 33, Abt. 3.
- Dichtung der Haussa. London: Journal of the Internat. Inst. of african languages . . . [1931]. 8°. Aus: Africa vol. 4, nr. 1.
- Reinhard, Kurt: Die Musik Birmas. Würzburg-Aumühle: Tritsch 1939. 106 S. 1 Notenanhang. 8°. (Schriftenreihe des Musikwissenschaftl. Seminars der Univ. München Bd. 5.)
- Schlaginhaufen, Otto: Neuere anthropologische Funde aus der Hallstattzeit der Schweiz. o. O. 1938—39. 8°. Aus: Bull. d. Schweizer. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol.
- Untersuchungen über die Gesichtsform der Schweizer. Bern: Bächler 1939. 6 S. 8°. Aus: Bull. d. Schweizer. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. Jhrg. 1938—39.
- Schuchhardt, Carl: Deutsche Vor- und Frühgeschichte in Bildern. 3. verb. Aufl. München u. Berlin: Oldenbourg 1938. XII S. 80 Taf. 4°.
- Uhlendahl, Heinrich: Fünfundzwanzig Jahre Deutsche Bücherei . . . [Leipzig:] 1938. [Spamer] 37 S. 8°.
- Wikman, K. Rob. V.: Ur festbrukens mönsterbok. o. O. 1939. 8°. Aus: Budkavlen, s. 23—33.



I. Abhandlungen und Vorträge.

Denkmalformen und Opferstätten der Lawa.

Von

Alfred Steinmann und Sanidh Rangsit.

(Mit 8 Abbildungen, 11 Einzelbildern.)

Die Lawa, eines der für die Frühgeschichte des nördlichen Siam besonders interessanten und bedeutsamen Völker, sind bis jetzt in ethnographischer Hinsicht noch verhältnismäßig schlecht bekannt und wenig erforscht. Wie aus älteren Paliquellen hervorgeht, haben sie schon sehr frühzeitig eine gewisse Rolle in der geschichtlichen Entwicklung dieses Gebietes gespielt und dürfen zweifellos als Hauptbestandteil der ältesten Bevölkerung von Nord-Siam angesprochen werden. Aus den Texten des Camadevivamsa und des Jinakalamalini kann man nach Coedes¹⁾ entnehmen, daß bereits um 660 n. Chr. herum der nördliche Teil des Me-Pingtales von wilden Stämmen, den sog. Milakkha oder Lowa, die mit den Lawa identisch sind, bewohnt war, denen eine Mon-Prinzessin die Zivilisation brachte und dort zugleich den Buddhismus einführte. Die Mon, welche einst weiter südlich das Reich Dvaravati mit Lopburi als Hauptstadt gegründet hatten, drangen ungefähr im 8. Jahrhundert gegen Norden vor und errichteten, nachdem sie die Lawa unter heftigem Widerstand unterworfen hatten, die Städte Haripunjaya (das heutige Lamphun) und Khelanga (das heutige Lampang). Damals unterstanden die Lawa, welche das Gebiet des heutigen Chien-mai bewohnten, einem König, dessen Hauptstadt sich in Doi-Suthep, westlich von Chiang-mai befand. Nach den Lao-Annalen²⁾ fanden die Thai, als sie im 13. Jahrhundert Siam eroberten und unter Meng Rai die Stadt Chien-mai gründeten, dort die Reste der einstigen Lawa-Siedlung vor. Dieser Fürst knüpfte mit den Lawa, die sich inzwischen wieder nach Doi-Suthep zurückgezogen hatten, Beziehungen an, vertrieb dann 1281 den letzten Mon-Fürsten aus Haripunjaya und besetzte darauf Khelanga, wo er einen Lawahäuptling als Herrscher einsetzte. Dieselbe Chronik berichtet, daß die Lawa damals zum Buddhismus bekehrt wurden.

Trotzdem der Buddhismus also bereits im 7. Jahrhundert in dem von den Lawa bewohnten Gebiet bekannt war und im Laufe des 12. Jahrhunderts wohl in weiterem Umfang dort eingeführt worden ist, so hat er doch in einzelnen Bevölkerungsgruppen, vor allem bei denjenigen der abgelegenen Berggegenden keinen Eingang gefunden. Während sich die Lawa-Bevölkerung in der Ebene, in den Gebieten von Chiang-mai, Chiang-rai und sogar

¹⁾ G. Coedes, Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental. (Bull. de l'école Française de l'Extrême Orient, XXV).

²⁾ C. Notton, Annales du Siam. Première partie.

bis nach Prae hinunter mit den, später eingewanderten Völkern, vor allem mit den Thai vermischt hatte — und teilweise oder ganz in ihnen aufgegangen war —, haben sich einzelne Teile in den Bergen bis heute ziemlich rein erhalten können. Diese bilden nun für die ethnographische Forschung überaus interessante, dankbare und wertvolle Objekte, da sich alte Gebräuche und Anschauungen bei ihnen unverändert erhalten haben dürften und sie uns damit Aufschluß geben können über alte Kulturformen, wie sie damals vor dem Eindringen fremder Einflüsse bei ihnen bestanden. Hallett¹⁾, der 1890 eine kurze Beschreibung der buddhistischen Lawa gegeben hat, wies schon daraufhin, daß die Sprache dieses interessanten Volkes in wenigen Jahren verschwunden sein würde, da die Bevölkerung nach und nach von den Shan (Tai) absorbiert werde und in den wenigen übriggebliebenen Lawa-Dörfern bereits beide Sprachen (d. h. sowohl Shan-, wie Lawa-Sprachen) nebeneinander vorkommen. Später, in 1935, hat Seidenfaden²⁾ mit Nachdruck hervorgehoben, wie dringlich es sei, raschestens, solange dies noch möglich ist, alle wissenswerten Einzelheiten über dieses aussterbende Volk zu sammeln, bevor sie für die Forschung unwiderrbringlich verlorengegangen sind. Diese Überlegungen haben den einen von uns (Prinz S. Rangsit) veranlaßt, im verflossenen Jahre auf einer Expedition ins Gebiet der Lawa an die Erforschung dieses Volkes heranzugehen.

Die Expedition wurde während den Monaten November 1938 bis Februar 1939 ausgeführt. Von Chien-mai, das man von Bangkok aus per Bahn erreichen kann, ging die Reise in südlicher Richtung dem Me-Ping entlang nach Müang Hot, wobei noch Lastautos benutzt werden konnten. Von der ungefähr 100 km langen Straße, die von Chieng-mai nach Müang-hot führt, sind etwa 70 km bereits fertiggestellt und somit das ganze Jahr hindurch befahrbar, während die letzte Strecke nur in der trockenen Jahreszeit passierbar ist, da vorläufig noch keine Brücke über den Me-Chem, einen nördlich von Müang-hot aus in nordwestlicher Richtung in den Me-Ping einmündenden Fluß, führt, der nur bei tiefstem Wasserstand überquert werden kann. Da dies im November noch nicht möglich war, mußten bei Me-Chem Träger angeworben werden, um die Reise fortzusetzen. In einem Tage wurde Müang-Hot erreicht; von da ging die Reise auf dem Hauptkarawanenweg zwischen Müang-Hot und Me-Sarieng in westlicher Richtung weiter. Nach zwei Tagesmärschen wurde das erste Lawa-Dorf, Bo-Luang erreicht, das auf einem in Nordsüd-Richtung verlaufenden Hochplateau in 1200 m Höhe gelegen ist. Nach einem längeren Aufenthalt in Bo-Luang zwecks eingehenderem Studium des dortigen altertümlichen Schmiedehandwerks wurde im weiteren Verlauf der Reise der Hauptweg verlassen, um, schmalen Waldwegen folgend, nach 4 Tagen das Dorf Umpai, eine abgelegene Lawa-Siedlung zu erreichen, die als Hauptziel für einen längeren Aufenthalt gewählt wurde. Von dort aus wurden zahlreiche andere Lawa-Dörfer besucht, um schließlich über Me-Sarieng, einem Städtchen im Tale des Me-Yuom, einem Nebenfluß des Salwin, die Rückreise anzutreten.

Die Zahl der Lawa, welche ihre ursprüngliche Sprache und Kultur einigermaßen beibehalten haben, ist heute gering. Ihr Wohngebiet beschränkt sich auf die Berge zwischen dem Me-Yuom im Westen und dem Me-Chäm, einem Nebenarm des Me-Ping, im Osten. Man kann im allgemeinen zwei größere Lawa-Gruppen unterscheiden: die eine bewohnt das

¹⁾ Holt S. Hallett, A thousand miles on an elephant in the Shan states. (Edinburgh and London 1890.)

²⁾ E. Seidenfaden, Appendix to historical and geographical notes. (J. Siam Soc. 27 [1935] S. 181.)

Hochplateau von Bo-Luang, während die andere sich über die in Nordsüd-Richtung verlaufenden Berge nördlich von Bo-Luang erstreckt und eine große Anzahl von Dörfern umfaßt, von denen Umpai am bedeutendsten ist, so daß man diese Gruppe am besten als Umpai-Gruppe bezeichnet. Während die Bo-Luang-Gruppe, trotz Beibehaltung der Lawasprache und Überresten eigener Kultur, schon ziemlich stark von der Thai-Kultur beeinflusst und zum Buddhismus übergetreten ist, haben sich die Lawa der Umpai-Gruppe infolge der Abgeschlossenheit und des schwierigen Zugangs ihres Wohngebietes in jeder Hinsicht am reinsten erhalten und ihre Ursprünglichkeit bewahrt.

Hutchinson¹⁾ hat in seiner Studie über die buddhistischen Stämme der Lawa von Bo-Luang bereits darauf hingewiesen, daß dort im Bewußtsein des Volkes der eingewurzelte Glauben an Geister (P'i) noch stets lebendig geblieben ist, denen man auf einem in der Nähe des Hauseinganges befindlichen Altartisch oder Gestell jeweiligen Opfer darbringt. Es handelt sich zum Teil um Haus-, Feld- und Minengeister, die ursprünglich als Ahnengeister früherer Lawa-Helden angesehen werden (von denen er fünf näher bezeichnet, die speziell in den Minendistrikten verehrt werden) und zum Teil um ausgesprochene Natur- bzw. Waldgeister. Nach den ihm von seinen einheimischen Gewährsleuten gemachten Mitteilungen, die jedoch einer näheren Überprüfung bedürfen, soll an einem bestimmten Platz auf dem nordöstlichen Gipfel der Hügelkette von Bo-Luang einigen solchen Geistern periodisch ein Stier und im darauffolgenden Jahr ein Schwein sowie ein roter Hahn und eine Henne geopfert werden.

Dieser Geisterglaube ist auch bei den Lawa der Umpai-Gruppe allgemein verbreitet und mit denselben Tieropfern, nämlich solchen von Stieren, Büffeln, Schweinen und Hühnern verbunden. Auf jedem Dorfplatz befinden sich in der Nähe des Versammlungshauses große, geschnitzte Holzpfeiler, an denen die zu opfernden Büffel festgebunden werden. Ihre Verwendung und die damit im Zusammenhang stehenden Opfer sowie ihre ganz spezielle Ornamentik fügen sich nun so deutlich in den Kreis gleicher oder ähnlicher Gebräuche bei den benachbarten Stämmen der Wa und weiterhin zahlreicher Bergstämme Assams und Westbirmas, daß wir sie ohne Mühe in den Komplex der mit dem Megalithwesen in Beziehung stehenden Erscheinungen einreihen können und dürfen. Bei diesen ursprünglichen Lawa-Stämmen finden sich also Erscheinungen, die im Gegensatz zu den buddhistischen Lawa von Bo-Luang und Umgebung aus vorbuddhistischer Zeit stammen. — Auch bei der Geisterverehrung der Lawa der Umpai-Gruppe dürfte es sich, wenigstens teilweise, um Ahnengeister handeln. Jedenfalls wird die Herkunft eines als Ta-Yuang = Dorfgroßvater²⁾ bezeichneten Dorfgeistes diesbezüglich angedeutet: es kann sich nur um einen Ahnen, einen Vorfahren, vielleicht sogar um einen ehemaligen Dorfgründer handeln. Bekanntlich ist der oft unter bestimmten Anrufungen und Zeremonien stattfindende Kult des Dorfgründers im Megalithwesen Südasiens weitverbreitet und für die dortige Megalithkultur besonders charakteristisch³⁾. Dieser „Dorfgroßvater“ wird bei den Lawa durch einen gewöhnlichen, unverzierten und in nächster Nähe des Versammlungshauses aufgestellten Holzpfeiler von ca. 1,2 m Höhe dargestellt, neben dem sich ein vierbeiniges Holzgestell befindet, auf welchem die Speiseopfer für den Ta-Yuang, nämlich Schweine, dargebracht werden

¹⁾ E. W. Hutchinson, *The Lawa in Northern Siam*. (J. Siam Soc. 27 (1935) S. 153—174.)

²⁾ Ta = Großvater; Yuang = Dorf.

³⁾ R. Heine-Geldern, *Vorgeschichtliche Grundlagen der kolonialindischen Kunst*. (Wien. Beitr. Kunst u. Kulturgesch. Asiens 8 [1934] S. 15.)

(Abb. 1). Da dieser Opferpfahl den Dorfgroßvater, also den Ahnen darstellt, dürfte auch das ihm dargebrachte Tieropfer als Ahnenopfer umgedeutet sein.

Nach stattgehabter Opferung werden Pfosten und Altar mit Baumrinde, Bambusblattscheiden und dgl. umwickelt, deren Reste auf Abb. 1 noch zu sehen sind. Sie bleiben so lange daran, bis sie von selbst abfallen. Dieses sorgfältige Umwickeln des Pfostens weist auf die Heiligkeit und



Abb. 1. Holzpfosten für den Ta-Yuang mit Resten ehemaliger Umhüllung durch Baumrinde; links davon das Opfergestell und ein Teil des Versammlungshauses. Umpai.

Unantastbarkeit jener Opferstätten und vielleicht auch darauf hin, daß der Pfosten ein Wesen symbolisiert, mit welchem er gleichgestellt wird¹⁾. Außerdem stehen in den meisten Siedlungen des Umpai-Gebietes auf dem

¹⁾ Auch anderswo, z. B. auf der Insel Flores wird der mit dem Megalithwesen in Zusammenhang stehende als Opferpfahl für Büffel bestimmte Baumstamm mit einem (roten) Tuch umwickelt, „damit er nicht kalt werde“ (siehe u. a. Arndt, Die Religion der Nad'a. Anthropos [26] 1931.)

Dorfplatz in einigem Abstand vom Versammlungshaus zwei lange, geschnitzte Holzpfähle von 3—4 m Höhe¹⁾, die sog. Sagang, an denen die zu opfernden Rinder und Büffel jeweiligen festgebunden werden (Abb. 2). Sie dienen ausschließlich für Rinderopfer und stellen den obersten Dorfgeist Pi-Sapait dar, der das Dorf und seine Umgebung, dessen Insassen, Haustiere, Pflanzungen usw. beschützen soll. In Abständen von mehreren Jahren wird dem Pi-Sapait ein Büffel geopfert. Nachdem dieser am Pfahl festgebunden worden ist, beschwört der Dorfälteste den Geist, da Opfer anzunehmen und dafür dem Dorfe weiterhin seinen Schutz angedeihen zu lassen. Besonders bei Mißernten und Epidemien werden solche Rinderopfer dargebracht. Da die Lawa keine eigentlichen Schamanen oder Medizinmänner kennen, wird die Beschwörung vom Dorfältesten vorgenommen. Die Schlachtung des Stieres führt er aber nicht persönlich aus. Dies ist die Aufgabe eines jungen Mannes, der mit einem Speere dem Tier das Herz durchbohrt, worauf das Fleisch zubereitet und zusammen mit gekochtem Reis, Salz, Gewürzen und Reisbranntwein usw. als Speise- und Trankopfer dem Pi-Sapait dargebracht wird, indem man dieselben am geschnitzten Mittelpfeiler des Versammlungshauses niedergelegt. Bei dieser Gelegenheit dürfen auch die beiden großen, mit Fell bespannten horizontalen Holztrommeln im Innern des Versammlungshauses mit der Haut des geopfert Büffels neu bespannt werden, dessen Schädel ebenfalls dort aufbewahrt wird. — Das Versammlungshaus Yu, das aus demselben Material wie die gewöhnlichen Wohnstätten besteht, aber keine Veranda, keine gekreuzten Giebelbalken (Firstbalken) besitzt und auch weniger hoch über dem Erdboden errichtet wird (da keine Haustiere darin untergebracht werden müssen) stellt den sozialen Mittelpunkt eines jeden Lawa-Dorfes dar, in welchem sich die großen Holztrommeln befinden, die Opferspeisen für den mächtigen Dorfgeist Pi-Sapait sowie die Schädel der geschlachteten Büffel niedergelegt und bei Todesfällen die Leichen am Tage vor dem Begräbnis aufbewahrt werden (Abb. 3a). Es besitzt in seiner Mitte einen quadratischen Herd, über welchem sich in anderhalb Meter Höhe die zwei Trommeln auf einem Holzgestell befinden. Die beiden Mittelpfeiler des Hauses sind durch einige lange Bretter verbunden, welche den ganzen Raum in der



Abb. 2. Sagang-Pfosten auf dem Dorfplatz von Umpai.

¹⁾ In Ausnahmefällen ist nur ein einziger Holzpfeiler vorhanden, z. B. bei dem vom Umpai-Gebiete ziemlich isoliert und entfernt gelegenen Dorfe Ban Tun.

Längsrichtung durchziehen. Auf diesen Brettern werden die Schädel der Büffel aufbewahrt, die zu Opferzwecken an den, auf dem Dorfplatz befindlichen, geschnitzten Holzpfeilen geschlachtet werden. Die Mittelpfosten selbst sind meist mit Schnitzereien verziert, welche als Ornament dieselben Motive zeigen, wie man sie aus dem Kunstformenbestand des Megalithentum Ostasiens allenthalben kennt: besonders verbreitet ist das Motiv der Rosette, das vor allem in der hypertrophisch entwickelten Kunst des Megalithentums von Nias auf den Skulpturen der reichverzierten dortigen Häuptlingsthronen²⁾ usw., aber auch auf dem asiatischen Festland bei den Khasi,



Abb. 3. Dorfplatz von Umpai. a) Versammlungshaus. b) Opfergestell für den Ta-Yuang. c) Kurzer, unverzierter Holzpfeiler für den Ta-Yuang. d) Lange, geschnitzte Doppelpfeiler für den Pi-Sapait.

Katschari, Naga³⁾ und in Indonesien außer auf Nias auch auf der Insel Sumba, ferner bei den Batak und Toradja vorkommt³⁾ (Abb. 4a). — In der Kunst des Megalithentums Ostasiens spielt ja das Ornament im eigentlichen Sinn eine sehr geringe Rolle, wogegen Symbole oft reichste Verwendung finden, unter denen das Rinderkopfmotiv, aber auch die Rosette als Astralsymbol⁴⁾, oft zu einem flächenfüllenden Muster verwendet werden. Besonders bei den Garo, Naga und Niassern finden sich an den Hauptpfeilern, Balken und Wänden der Häuser figürliche Schnitzereien, sowohl Reliefs als vollplastisch herausgearbeitete Menschen- und Tierfiguren, wobei Eidechsen und andere Tiere, vorwiegend in Rückenansicht dargestellt, in den Vordergrund treten. Dieselben Darstellungen nun, nämlich Eidechsen in Rückenlage, Menschenfiguren und das Rosettenmotiv finden wir unter den Verzierungen der Mittelpfeiler der Versammlungshäuser wie auch an den geschnitzten Oberteilen der hohen Sagangpfosten auf dem Dorfplatz der Lawa-Siedlungen wieder (Abb. 4b). Den oberen Abschluß dieser ornamentierten Pfosten, die eine Reihe übereinandergelagerter, in reicher à oujr-Schnitzerei hergestellter Rosetten aufweisen, bilden oft kleine, in

²⁾ E. Schroeder, Nias. 1917 — Steinsitz von Bawomataluwo —, P. Wirz, Het oude Nias. (Nederl. Indië Oud en Nieuw. 13. jaarg. 1928, p. 198, abb. 18, 19; p. 162, 166.) Ders. Nias, die Insel der Götzen 1929, S. 9, 12, 23.

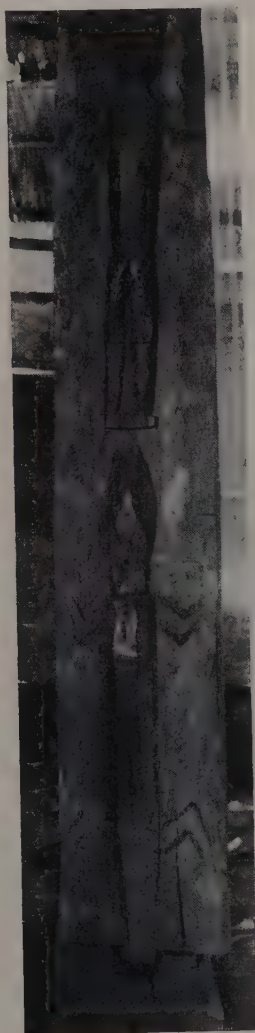
³⁾ R. Heine-Geldern a. a. O. S. 32.

⁴⁾ Über die Rosette als Mondsymbol vergleiche Heine-Geldern, a. a. O., S. 33.

Holz geschnitzte stilisierte Hörner, wie sie ebenfalls bei gewissen megalithischen Gabelpfosten von Zentralhinterindien vorkommen und in seltenen Fällen vollplastische Darstellungen eines Vogels, wohl einen Hahn darstellend, die uns an ähnliche Darstellungen eines Hahns am oberen Ende eines hölzernen Opferpfahls von der Insel Flores, den sog. Nadu erinnern (Abb. 5a). Die Bedeutung dieser Sagang als Pfosten, an denen man die Opferstiere festbindet, ist auch bei den Lawa einwandfrei sichergestellt.



a



b

Abb. 4. Ornamente auf den Mittelpfeilern von Versammlungshäusern der Lawa.
a) Rosetten- und Eidechsenmotive. Ban Tschang Mo Noi. b) Eidechsen- und Menschenfiguren. Ban Tschang Mo Luang.

Sie erinnern uns auffallend an jene, bei den Bergstämmen Assams und Birmas als Erinnerungszeichen für Büffel- und Rinderopfer aufgestellten und so überaus zahlreichen gegabelten Holzpfähle, an denen z. B. die Garo u. a. bei Leichenfeiern die zu opfernden Rinder festbinden. Manchmal erfolgt die Gabelung solcher Opferpfähle, beispielsweise bei den Lhota-

Naga, schon von der Höhe des Erdbodens an¹⁾, die somit den, in ihrer ursprünglichen Bedeutung oft nicht mehr verstandenen Gabelpfosten benachbarter Völker entsprechen bzw. an ihre Stelle getreten sind, und wir haben bei den Lawa vielleicht etwas Ähnliches wie bei den Lhota- und anderen Naga-Stämmen vor uns, wo statt der Gabelpfosten oft nur zwei Stämme oder zwei gekreuzte Bretter in den Boden gesteckt werden. Bemerkenswert sind auch die am Rand des geschnitzten Oberteils der Sagangpfosten angebrachten Zähne, bei deren Anblick man unwillkürlich an die von Hinterindien bis in die Südsee auf den meist gegabelten Opferpfählen so häufig anzutreffenden Zickzacklinien, Zähne und Zinken erinnert wird, die man als „Feindeszahnmotiv“ bezeichnet hat²⁾. Die langen Sagangpfosten tragen in ihrem unverzierten Teile eigenartige, in bestimmten Abständen in Form dreier Ringe oder Einkerbungen angebrachte Zeichen.



Abb. 5. Verschiedene Typen von geschnitzten Holzpfehlen für Stieropfer aus Lawa-Dörfern der Umpai-Gruppe: a) von Ban Tschang Mo Luang, b) von Ban Mapäe, c) von Umpai.

Über deren Bedeutung konnte leider nichts Näheres in Erfahrung gebracht werden, so daß man nur Vermutungen über ihren Zweck äußern und dabei vielleicht auf ihre Ähnlichkeit mit jenen Kriegerabzeichen hinweisen kann,

¹⁾ E. Kauffmann, Kopfbjäger und Bergbauern. Meine Expedition zu den Naga in Assam. (Z. Ethnol. 1938 S. 108, Abb. 4.)

²⁾ Die Zähne bzw. Zinken am Rande der Gabelpfosten finden sich von den südwestlichen Nagastämmen, wo sie Erinnerungszeichen für erbeutete Köpfe darstellen, über Flores, Sumba, Neuguinea bis zu den Banksinseln, geht also über Melanesien bis nach Polynesien, wo sie vielleicht auch die Zahl der Rinderopfer angeben.

die bei den Angami-Naga u. a. aus drei Reihen von auf dem Schurz genähten Kaurimuscheln bestehen¹⁾).

Bei den Lawa kommen, wenigstens heutzutage, keine Verdienst- oder Weihefeste vor, wie sie in Assam und Westbirma üblich sind und wobei die hölzernen Gabelpfosten, an denen die geopfertten Büffel befestigt werden, zugleich als Erinnerungszeichen und Symbole für vollbrachte Rinderopfer dienen. Wohl sind Opferpfähle verschiedener Art, geschnitzte, lange und ungeschnitzte, kürzere, anwesend, an denen die Opfertiere bzw. Büffel und Schweine geschlachtet werden, aber es fehlt jede Beziehung zu etwaigen Verdienstfesten; sie ist vielleicht verlorengegangen. Wie bei den Garo u. a. Stämmen werden auch hier beim Tode erwachsener Männer im Verlauf der Leichenfeiern Büffel- und Rinderopfer dargebracht; diese Büffel werden aber im Gegensatz zu dem, periodisch dem großen Dorfgeist Pi-Sapait geopfertten Stier nicht am Sagangpfosten auf dem Dorfplatz, sondern am Begräbnistage direkt bei der Leiche getötet. Die Natur des Opfers richtet sich übrigens ganz nach dem Rang und Ansehen der verstorbenen Person. So wird beim Tode eines Kindes meist nur ein Huhn geopfert; dieses wird vor dem Versammlungshaus getötet und das Blut über den Sarg gespritzt. Das Anbinden der Stiere am langen Pfosten und ihre Schlachtung dortselbst findet nur anlässlich der in bestimmten Zeitabständen abzuhaltenden Opferfeste für den Dorfgeist statt oder, wie bereits erwähnt, beim Ausbruch einer Epidemie und wenn mehrere Mißernten hintereinander vorgekommen sind. Als besonderer Umstand ist hierbei anzuführen, daß in diesem Fall jede Familie im Dorf ihren Anteil am Kaufpreis des Opfertieres leisten muß. Fast stets sind zwei solche Sagangpfosten nebeneinander vorhanden; nur in Ausnahmefällen steht ein einziger Pfosten auf dem Dorfplatz. Im Volksmund wird über den Ursprung dieser Doppelpfosten eine Legende erzählt, derzufolge ein auf einem nahen Berge hausender Dämon Rai Pün Oit einst einen Pfeil auf den offenbar früher in Einzahl stehenden Opferpfahl abgeschossen und ihn in zwei Teile gespalten habe; seit jener Zeit seien nun stets zwei Pfosten errichtet worden, da man nicht wissen könne, welche der beiden Hälften des gespaltenen Geisterpfahls der mächtige Dorfgeist Pi-Sapait zu seinem Sitz erwählt habe.

Die Verhältnisse betreffend Tod und Begräbnis sind bei den Lawa des Umpai-Gebietes insofern von denen der buddhistischen Lawa von Bo-Luang und Umgegend verschieden, als bei den Erstgenannten stets Erdbestattung in Holzsärgen stattfindet, während in Bo-Luang die Toten nach Hutchinsons Angaben in ähnlicher Weise wie bei den Lao nach dreitägiger Aufbahrung verbrannt werden²⁾, welche Feuerbestattung natürlich mit dem buddhistischen Einfluß in Zusammenhang steht. Es konnte aber festgestellt werden, daß auch in Bo-Luang die Toten gewöhnlich in der Erde beigesetzt werden, wogegen Leichenverbrennung seltener vorkommt. Einzig die Sitte, dem Toten eine Münze in den Mund zu legen, haben beide Lawa-Gruppen durchwegs miteinander gemeinsam. Bei den Lawa des Umpai-Gebietes wird die Leiche einige Zeit (3—7 Tage, je nach Rang und Ansehen des Verstorbenen) im eigenen Hause aufbewahrt und hernach während eines ganzen Tages vor der Begräbnisfeier in dem inzwischen aus einem Baumstamm gezimmerten und mit primitiven Ornamenten bemalten Holzsarg vor dem Versammlungshaus aufgestellt, wo

¹⁾ R. Heine-Geldern, Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien. (Mitt. Anthropol. Ges. Wien 1917 S. 15.)

²⁾ Die Mitteilung Hutchinsons, nach welcher speziell diejenigen Leute, die eines gewaltsamen Todes oder an den Folgen einer epidemischen Krankheit gestorben sind, begraben und nicht verbrannt werden, konnten wir nicht bestätigt finden.

auch die Leichenfeier stattfindet. Dem Toten wird ein Geldstück (meist nur eine Kupfermünze) in den Mund gelegt und eine ganze Anzahl verschiedener Speisen mit in den Sarg gegeben, dessen Deckel an beiden Enden mit je einer kleinen Öffnung versehen ist, in welchen Hohlraum je eine Münze und eine Kaurimuschel eingeschlossen werden. Zugleich mit dem Sarg werden alle möglichen Gegenstände, die dem Toten gehören und zur Leichenfeier benötigt werden, vor dem Versammlungshause aufgestellt, wo auch die bei dieser Gelegenheit geopfert Tiere geschlachtet werden. Für Kinder genügt meist ein Huhn, dessen Blut über den Sarg vergossen wird; bei Erwachsenen dagegen werden, je nach Rang und Ansehen der Betroffenen, ein bis mehrere Büffel geschlachtet, deren Hörner später auf dem Grabplatz niedergelegt werden nebst anderen Opfergaben und den Habseligkeiten des Verstorbenen. Ist es ein Mann, so werden seine Waffen, bei Frauen aber u. a. Webstühle u. dgl. aufs Grab gelegt. Auf dem Grab eines im Winter 1938/39 verstorbenen Kindes befand sich u. a. eine kleine, hölzerne Nachbildung der allgemein gebräuchlichen Vorrichtung zum Entkernen von Baumwollsamensamen nebst einem Webstuhl; dies beweist, daß auch bei den Lawa die in Südostasien allgemein verbreitete Vorstellung besteht, nach welcher das Leben im Jenseits eine direkte Fortsetzung des irdischen Lebens darstellt. Die Holzsärge werden an bestimmten Plätzen, den eigentlichen Friedhöfen, beigesetzt. Über dem Grabe wird ein kleines aus Holz und Bambus bestehendes und mit einem Strohdach bedecktes Seelenhäuschen aufgestellt, das der Seele als Wohnplatz dienen soll, an welchem eine Anzahl (meist 8) bunter Fadenkreuze aufgehängt werden (Abb. 6),



Abb. 6. Lawa-Grab mit Seelenhäuschen und Fadenkreuzen (links).

denen meist eine Abwehrfunktion gegen böse Geister zugeschrieben wird; daneben werden die Habseligkeiten des Toten, die Speiseopfer und die Hörner der geschlachteten Büffel gelegt, denn nach dem Glauben der Lawa hält sich die Seele der Toten in der Nähe der sterblichen Überreste, also beim Grabe auf.

Zu den Gegenständen, die zur Leichenfeier gehören und mit dem Sarg vor dem Versammlungshaus aufgestellt werden, gehört ein sogenannter „Nam“; dies ist ein kleiner, unverzierter hölzerner Gedenkpfeiler von ungefähr 1 m Länge, der später, nachdem der Sarg auf dem Bestattungsort begraben ist, an einer in der Nähe desselben gelegenen Stelle auf-

gestellt wird. Jedermann bekommt nach seinem Tode einen solchen Nam-Pfosten mit Ausnahme jener Frauen, die im Kindbett gestorben sind und deren Seelen zu bösen und sehr gefürchteten Geistern werden. Außerdem gibt es längere, bis zu 2 m hohe Holzpfeosten, sogenannte „Mbüang“, die ebenfalls von den anderen getrennt, in Haufen beisammenstehen und an ihrem oberen Ende Teller, Schüsseln oder sonstige irdene Gefäße tragen, welche Speiseopfer enthalten; nach dem herrschenden Glauben gehen die Seelen der Toten dort essen. Diese Mbüang-Pfosten sind aber nur für die männlichen Mitglieder jener Häuptlingsfamilien bestimmt, die sich vom ehemaligen Lawafürsten Milankha ableiten¹⁾ und finden sich demgemäß nur in denjenigen Dörfern vor, wo solche Familien wohnen; dies ist vornehmlich in Umpai, dem wichtigsten Dorfe, der Fall (Abb. 7). Beide Arten von



Abb. 7. Eine Gruppe langer Holzpfähle als Erinnerungszeichen für verstorbene Lawa. Umpai.



Abb. 8. Steinsetzung aus einer verlassenen Lawa-Siedlung bei der Eisengrube von Me To.

Pfosten sind unverziert mit Ausnahme ringförmig in bestimmten Abständen um den Pfahl angebrachter Einkerbungen, welche auch auf den Sagang-Pfählen des Dorfplatzes angetroffen werden.

Es besteht Grund zur Annahme, daß diese hölzernen Gedenkpfeosten für die Toten an die Stelle früherer Steindenkmäler getreten sind, wie es übrigens auch mehrfach in den Nachbargebieten üblich ist, daß ein Holzmahl an die Stelle des Steinmals treten kann. Eigentliche Megalithen werden heutzutage von den Lawa nicht mehr errichtet, doch scheinen solche in früheren Zeiten dort bestanden zu haben. In der Nähe einer verlassenen Lawa-Siedlung bei der Eisengrube von Me-To wurden nämlich alte Steindenkmäler gefunden. Eines davon besteht aus einem vierkantig zugehauenen nach oben in einer spitzgiebligen Kante endigenden Stein von ungefähr

¹⁾ Bei denen die Häuptlingswürde erblich ist.

1 m Höhe (Abb. 8). Nach Aussage der Lawa sollen derartige Steinsetzungen für die Nachkommen von Häuptlingen errichtet worden sein, wären also als die Vorläufer jener heutzutage gebräuchlichen langen Holzgedenkpfeosten anzusehen; diese letzteren wären somit vielleicht als Ersatz in Holz für die früheren Steindenkmäler anzusehen. Auch hat Hutchinson¹⁾ unlängst die Aufzeichnungen eines Beamten der Borneo Company Ltd. veröffentlicht, der im Hügelgebiet der Me-Ping-Stromschnellen zwischen Chieng-mai und Raheng drei Gruppen von Megalithen entdeckte, von denen zwei Exemplare ungefähr 11 m voneinander entfernt lagen, während die dritte Gruppe sich im Abstand von $\frac{1}{2}$ km davon befand. In der nördlichen Gruppe scheinen die Steine in Form einer Ellipse angeordnet zu sein, was auf einen Steinkreis hinweisen würde. Diese Steinsetzungen befanden sich in einer Entfernung von einem Kilometer oberhalb einer bekannten, früheren Lawa-Siedlung am Ufer des Huei Oom Pat, südlich von Müang-Hot. Sie stellen vermutlich Grabstätten oder Erinnerungsmaie für Tote dar, die in einer ganz bestimmten und beabsichtigten Anordnung zueinander gerichtet sind.

So bleibt es vorläufig künftigen Untersuchungen vorbehalten, darüber zu entscheiden, inwiefern die heutigen Holzdenkmäler der Lawa mit den Steinsetzungen früherer Zeiten in Beziehung zu setzen sind. Jedenfalls ergibt sich aus der vorliegenden Mitteilung, der später an anderer Stelle eine ausführliche monographische Beschreibung der Lawa nachfolgen soll, zusammenfassend der als gesichert anzunehmende Befund, daß sich bei der vom Einfluß von Buddhismus und Hochkulturen noch nicht oder wenig berührten Gruppe der Lawa des Umpai-Gebietes alte Kulturformen vorfinden, ähnlich denjenigen der benachbarten Bergstämme Assams und Westbirmas, die eine Mischung von Ahnenkult und Geisterverehrung mit Überresten ehemaligen Megalithentums erkennen lassen.

Überlieferungen aus Nordostliberia.

Stammesgeschichte, Totemismus und Tabu.

Von

Etta Donner.

Nordostliberia wird etwa in der Mitte von einer Kette urwaldbewachsener Hügel in zwei Teile geteilt. Diese Hügel sind die Fortsetzung des bis nahezu 2000 Meter aufragenden Nimba-Gebirges, dessen höchste Erhebung sich bereits auf dem Gebiet von Französisch-Guinea befindet. Die Hügelkette zieht sich, mit Unterbrechungen, tief nach Mittelliberia. Sie ist mit dichtem Urwalde bedeckt; nur im nördlichen Teil unterbrechen kahle Gneiskuppen die Eintönigkeit des Waldes. In dieser Gegend gibt es viele Schimpansen, die, wie wir sehen werden, bei der Legendenbildung eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Gegen Süden zu wird der Wald noch dichter, ungangbarer und auch weniger besiedelt. Hier sind auch heute noch zahlreiche Elefanten zu finden.

¹⁾ E. W. Hutchinson, Megaliths in Bayab. (J. Siam Soc. 31 [1939] S. 45—47.)

Die Hügelkette bildet ungefähr die Stammesgrenze zwischen den Mano im Westen und den Dan im Osten. Aus der Überlieferung sowohl wie aus der Bevölkerungsdichte scheint hervorzugehen, daß die Besiedlung der Mano vom Westen und Nordwesten her erfolgte, die der Dan aber vom Osten und Nordosten (östlich des Mount Nimba), wobei die Siedlungsdichte in den südlichen Teilen der Hügelkette eine weitaus dünnere ist.

Im Südosten dieses Gebietes wohnen bereits Kran, die der Kru-Völkergruppe angehören. (Anm.: In Sievers-Hahn, „Afrika“, fand ich folgende Bemerkung über die Kru: . . . sodann die weitbekannten Kru-Leute, deren Name vielleicht eine Entstellung des Namens Krao ist oder einfach aus dem englischen Crew-men, Mannschaft, entstand. Kran wird nun mit nasaliertem a gesprochen und klingt, rasch gesprochen, dem Krao nicht unähnlich. Die Kru-Völker haben zweifellos untereinander starke Zusammenhänge, besonders im sozialen Aufbau und auch in der Sprache. Die Kran, die nirgendwo die Seeküste erreicht haben, sind mehr Blutmischungen und Kultureinflüssen von seiten der Nachbarn ausgesetzt. Außerdem scheint der Kran besonders stark zu Mischehen zu neigen). Bei den Kran im Nordost-Gebiet gewannen zwei Häuptlings-tümer größere Bedeutung. Es ist dies Krai's Gebiet im Süden und Pe's weiter nördlich. Auf Pe's Geschichte werde ich später noch zurückkommen. Diese Kranstämme, die vor nicht allzu langer Zeit — etwa vor fünf Generationen — in ihren heutigen Wohnsitzen anlangten, kamen aus dem Nordosten, wo sie, oft nur wenige Tagereisen von ihren heutigen Sitzen, gehaust hatten. Ihrer Überlieferung nach wurden sie, nicht wie die Mano im Westen, durch Kriege getrieben, sondern sie waren einfach ausgezogen, um neues Land zur Feldbereitung zu finden. Bei den Kran ist auch heute noch ein leichter Drang nach dem Süden festzustellen. Während der letzten 10 Jahre zum Beispiel sind Dörfer ohne zwingende äußere Gründe weiter südwärts in den Urwald verlegt worden. Stämme der Kran auf französischem Gebiet sind dort als Guéré oder Ngere bekannt.

Das Gebiet der Dan auf liberianischem Boden erstreckt sich vom Mount Nimba bis etwa acht Gehstunden südlich von Tappi-town. Ferner von der westlichen Hügelkette bis zum Grenzfluß Nuon und darüber hinaus auf französischem Gebiet bis in die Gegend von Danané und Man.

Der südlichste Teil der Dan (eigentlich Dá; ich verwende bei bekannteren Namen die übliche Schreibweise, um Verwirrungen hintanzuhalten) wird gewöhnlich Gio genannt. Dies ist der Name, den die Bassa für diesen Stamm hatten. Die nördlichen Dan aber, die die Liberianer zuerst durch die Mano kennen lernten, werden auch heute noch mit den bei den Mano üblichen Namen für diesen Stamm, mit Gě, bezeichnet. In der Umgebung von Danané wieder heißt derselbe Stamm Yacoubá, bei Man aber nennt man ihn Dan. Dan ist die Eigenbezeichnung des Stammes und der Sprache und ich ziehe daher vor, bei diesem Namen zu bleiben. Es bestehen in der Sprache leichte dialektische Unterschiede: ein Eingeborener aus der Umgebung von Man wird einen Mann aus Kan-plei nicht ganz leicht verstehen und beide werden sich wieder über die Aussprache verwundern, die in Tappi-town üblich ist. Es ist aber doch dieselbe Sprache.

Die Sprache der Mano ist der der Dan sehr nahe verwandt und auch in ihrem sozialen Aufbau und ihren kulturellen Einrichtungen sind die Stämme einander ähnlich. Bevor sie in ihr heutiges Siedlungsgebiet kamen, wohnten sie in der offenen Buschlandschaft nur wenig weiter nördlich. Über eine frühere Geschichte gibt es keinerlei Überlieferung mehr.

Die Texte, die ich hier wiedergebe, stammen von einem Mano namens Cole, der eine Missionsschule besucht hatte und in Sanoquellch und Umgebung mit der Beaufsichtigung der Märkte betraut war.

Krieg der Kpelle mit den Mandingo.

1. *Keã zì bà gbǎlǎ-mia ó kè mǎ-mia zì-zà peá, yé ò kè yíà, meí-mia ò g'li gbùni gbǎlǎ-mia mò. Yé ò kè à gò peá yede gbǎlǎ-mia wá yə, yô (>yəo) dò á bóa ó bô mǎ-mia mò. Kè meí g'li wá, de gò-peá yé meí-mia ò gbǎlǎ-mia dúà; meí-mia ò tá ò nú yá gbǎlǎ-mia pà. Yé ó yà yíà, gbǎlǎ-mia bé zì wélè ó dò à bóa ó nù ó bô mǎ-mia mó.*

Gbǎlǎ-mia ò g'li sí, wá nù á kà, mǎ-mia pà. G'li bà yé ò kə a gò peá, yé ɬe Sɛrá-gò à gǎ bi.n.de: gbǎlǎ-mia-ɬe à g'li sí ò nú à dà kó là. Ko.n.de kè kà; yé à gè klíà, Sɛrá-gò wá gbǎlǎ-mia wá g'li gō.; yé ò g'li gō kè pédè dià mǎ-mi wá geá: gl'i-bà koá gò nyũò, koá wélè kó lò à g'li-pè ná. Yé Sɛrá-gò à gè klí yé Sɛrá-gò bɛ é kè g'li gō lá kà; à gè: gbǎlǎ-mia-bá fòpè n' lò dǎ Wúlà zè. Yé à gè klíà. Lè Sɛrá-gò à geá: ɬé ó kè bɛ g'li gō peá ó g'li yí pè ná. Kò wélè kó lò, ko g'li pè na, yé Sɛrá-gò à gè é bɛɬe klíà yǒ (yé o) ɬe é kè ó wélè kà, wá yǒ. Yé ò nú dié gbɛyà ò yǎ ɬe. Wá ò wélè ó dò wá gbǎlǎ-mia wá g'li gō. Kè seí à bó wá lò wá g'li gō. Mǎ-mi wá gè: kó lò do gá, kó gbǎlǎ-mia dúò kò sɛré-be mò. Yé wá gbǎlǎ-mia ò g'li gò nyũò ò kó lè gbá beí ó mò. Zidè dòà gbǎlǎ-mia ò mǎ-mia wá sɛré sí yede. Meí-mia ò gòá mò, gbǎlǎ-mia dúo-á é gò mǎ-mia wá sɛré gè ò dúò wá bóa, yédé ó nù ò yǎlà nà, mǎ-mi wá sɛré yíà.

2. *Mǎ-mià à bɛ yǎ wá bóa dè ó nù p'lei dó yíà. O bɛ ò wá wélè wá gè: kó lò kò dɛ dò yédò nú dɛ dò qú yíà gbùni; lè wá mǎ zè; yé ò mǎ zè wá sí, wá vò ò bɛ pié p'lei. Yé ò kə a kè peá klí nyũò. Yédé ò mià ó wélè ó lò gbáí (y) yédé é tò gbá p'lei kà. P'lei klí à tǎ wá kpõ yédé é dɛ-ká-peá kà.*

(Anmerkungen: *l* und *ɖ* wechseln; auch *r* ist eigentlich derselbe Laut, kommt jedoch nur im Inlaut vor. *L*¹⁾, *d*, *r* (*n*) sind ein Phonem. Ich gebe sie jeweils genau so wieder, wie ich sie hörte. *D* und *ɖ* wechseln nicht, sind aber für Europäer nicht immer leicht auseinanderzuhalten.

B und *w* wechseln: *gô be* gleich *gô- we*, dieser Mann.

Ü, *ö* Mittelzungenvokale.

a, offenes *o*.

Diphthonge sind immer unecht; z. B. *ei*; der Lautwert des *e* ist bedeutend stärker, das *i* ist fast nur eine nachwirkende, leichte Verengung.)

Übersetzung:

1. In alten Zeiten lebten die Kpelle-Leute auf einem Platz (Gebiet) hinter dem der Mano-Leute. Als sie dort waren begannen die Mandingo-Leute einen Krieg mit den Kpelle-Leuten. Wie sie kämpfen, kommen die Kpelle-Leute herunter. Wie sie gehen erreichen sie die Mano-Leute. Da die Mandingo kämpfen, die Mandingo-Leute treiben die Kpelle-Leute. Die Mandingo-Leute wandern (aus) sie kommen und lassen sich in der Heimat der Kpelle-Leute nieder. Wie sie sich dort niederlassen, erheben sich die Kpelle-Leute. (Unter dem Häuptling Wula) gehen sie und erreichen die Mano-Leute. Die Kpelle-Leute nehmen den Krieg und bringen ihn in die Heimat der Mano-Leute (Krieg wird immer als Person betrachtet!). Sie machen Krieg, sie kämpfen. Da sagt Sera, ein Krieger (Mann) zu seinen Freunden: die Kpelle-Leute, sie nehmen den Krieg und bringen ihn; er fällt auf uns. Er spricht so, der Mann Sera und die Kpelle-Leute sie kämpfen im Krieg. Wie sie so zwei Jahre im Kriege kämpfen sagen die Mano-Leute: der Krieg, den wir kämpfen ist hart, wir wollen uns erheben, wir wollen dieses Kriegsding ansehen. Da der Mann Sera sagt so; so des Sera-Mannes Freunde sie machen Krieg, sie kämpfen (mit) dem Messer. Er sagt: diese Kpelle-Leute warten, ich will Vater Wula töten. So sagt er dies. Da der Mann Sera sagt: wie sie diesen Krieg kämpfen, wir müssen sehen, was im Kriege ist (Ursache). Sie erhoben sich, sie gingen, sie suchten das Ding im Krieg (Ursache). Wie Sera-Mann sagt so zu seinen Freunden, er selbst

¹⁾ Da kein anderes *l* vorkommt, bezeichne ich es nicht besonders.

erhebt sich; sie gehen hinunter. Wie sie weit gehen lassen sie sich nieder (um zu rasten). Sie erheben sich wieder und gehen weiter, sie kämpfen mit den Kpelle-Leuten. Jedes Jahr kämpfen sie im Krieg. Da sagen die Mano-Leute: wir werden uns stark aufstellen, wir werden die Kpelle-Leute aus unserem Lande vertreiben. Wie die Kpelle-Leute einen harten Kampf kämpfen, paßt die Hand der Mano-Leute nicht (ist zu schwach, d. h. sie verlieren den Krieg). Das ist der Grund warum die Kpelle-Leute der Mano-Leute Land nahmen; das ist es. Wenn die Mandingo-Leute nicht die Kpelle-Leute getrieben hätten, würden die Mano-Leute ihr (heutiges) Land nie gesehen haben. Sie haben sie vertrieben, sie kamen und suchten einen Platz zum Niederlassen.

2. Die Mano-Leute kamen herunter und bauten sich ein Dorf. Ihre Genossen erhoben sich, sie sagten: wir gehen Vogelleim (Gummi) setzen. Sie gehen und bereiten den Vogelleim, dann töten sie Vögel. Wie sie Vögel töten, schicken sie sie zu ihren Genossen ins Dorf. Sie taten dies oft. Da erhoben sich die Dorfleute und gingen (auch) dahin. Es blieb am Dorf; den Dorfnamen den sie ihm geben ist Gummi-Platz: Dekapeá.

Das Dorf wird heute von den „Zivilisierten“ (kui) Dingama genannt. Dieser Name dürfte durch falsches Hören aus Dekapeá entstanden sein.

Andere Dorfgründungen:

3. Gbéisèila.

Mí à yíà ò wélè ó òò wá gbúi kè péá; ò kpá do yi-be meí, yē gbá ò kè yá yíà, wá gbúi zè. Wá vò ó pà; yè wá vò, kè è diè dōà ò dé-nì wá ò dá ó wélè ó nù à lè mò; wá ò yè ò kèà dèpéá gò dó wélè ó pà á nù. Yè ò nùà tá á bò yí-bà; à nùà yè nù p'léyà à gè ò lè: kyá! sàu bà lá, yè à gè klá, yè dè é tò gbà p'léi tá ka, yedè ò tò gbéisèila (= merkwürdiger Sumpf-Platz).

(Anm.: sou soll das Geräusch des Sumpfwassers nachahmen.)

Übersetzung:

Leute machten sich auf, sie gingen Frösche zu bereiten. (Fangen und trocknen.) Sie bauten eine kleine Siedlung (liberianisch: halftown) hinter dem Wasser. Sie ließen sich nieder, sie töteten Frösche. Sie schickten sie nach Hause. Als ein Jahr um war kamen ihre Mütter und ihre Väter. Sie erhoben sich, sie kamen dahin. Wie sie gehen, erhebt sich auch ein Mann (von seinem alten Heim) und kommt. Wie er dieses Wasser erreicht, sagt er: (das) macht sou, sou da. (Das Dorf liegt in Sumpfggend und man muß durch seichtes Wasser waten.) Wie er das sagt, ist es als Dorfname geblieben. Das ist der Dorfname: merkwürdiger Sumpf-Platz.

4. Tòdì.

Yē ó kà yě péá, míá yísè ó kè ò kìè pié wá gèá: kóá ló p'lè dià, yè míá ò yí ká, yè ó nù ó bò gbünì-bè mó, mi dó nù à gèá: kóá fídò tò wá dí, yé gò wí gè kò diè; yè a gè klá, yedè ó kè yá. Wá wí zè; lè-dè wá dá-nì o wélè; lè ò nù pié; yè ò nù bá lè mò à lèlè é tò gba p'léi kà. P'léi tà wá kpě yedè tò-wá-dí kà; a tá yè ò súò kè pénè à ká yedè tòdì kà.

Übersetzung:

Als sie herunterkamen (die Mano), da gingen vier Personen miteinander (Mano: hintereinander). Sie sagten: wir werden Fallen stellen. Als die Leute das Wasser (Mani-Fluß) kreuzten, kamen sie in den Wald. Der eine sagte: wir rasten heute und morgen, wenn wir kein Wild sehen, gehen wir weiter. Wie sie dies sagen, lassen sie sich nieder. Sie töten Wild (Fleisch). Ihre Mütter und Väter machen sich auf und kommen zu ihnen. Das ist der Platz sie ließen das Dorf. Sie gaben den Dorfnamen „heute und morgen“ tò wá dí; der Name sie nennen es heute Tòdì ist es. (Der Name wurde wieder abgekürzt.)

5. *Kulá-pà.*

Kulá dó dè è kè lá yé o kè gbälä g'li gó péá. Lè a bè wa géa lé: gbälä g'li-bà koa gó nyüó, yé wà gé kliä yélè é làzò siá, à géá: ñ dò gbünì ñ dò p'lei dò yì, ñ p'lei ñ nùà dò gbälä-mi gā lé gbeì; yéqè wélè á nú; yé nú è yì ká é à p'lei-bè dò. Yé kè yá yìà mí-nò féqè lé diè yei; à dià lá kù à gbeì yìqì; yé è ká kè a kè péá. Yé dè ò zì mì kpá, yā tá-mì à géá: Á! kulá-pà-lé! Mì bā lé diè yei; yéde pénè mò wà á tǎ é tò sèqè mo. Yédé ò sí pénè à ká kulá-pà; à tǎ diè é bèa yéqè kulá pá kà. Kui-vo-ni wá míá bǎ ò tóà, yéqè ò sí kulá-pà.

Übersetzung:

Es war da ein Krieger im Osten als die Kpelle im Kriege kämpften. Da sagten seine Freunde: (in) diesem Kpelle-Krieg kämpfen wir hart. Als sie das sagten, da nahm sie der Zorn. Er (d. Kpelle-Krieger) sagte: ich gehe in den Wald, ich werde dort mein Dorf bauen; mein Dorf werde ich bauen und der Fuß der Kpelle wird nicht hintreten. Er machte sich auf, er kam. Als er das Wasser kreuzte, baute er ein Dorf. Als er sich dort niedergelassen hatte, ließ er niemanden passieren. Er fing jeden und steckte ihn in den Stock. (Ein Holzpflock mit einem Loch, gerade groß genug, um den Fuß durchzupressen; der Holzpflock muß mit herumgeschleppt werden und behindert stark die Bewegungsfreiheit. Es ist dies die Art vieler Stämme ihre Gefangenen zu halten!) Als sie dies taten (gemeint sind natürlich wieder die Dorfleute), ging der Weg um das Dorf herum. Leute die sich niederließen, sagten: „ah, dies ist ein Kriegerdorf!“ Kein Mensch kann durchgehen. Da blieb heute dieser Name am Ort. So ist heute Kulá-pà der richtige Name (Krieger-Heim). Die Zivilisierten und die Eingeborenen ließen ihn. Das ist der Grund warum sie nahmen Kulá-pà.

6. *Léigè.*

Gō ò péqè o wélè lá wá nú, kó lò kò kǎ dà. Yé ò nùà ò yì ká, yé ò yì ká wà géokie lé: kò kpá dò qè mò. Yé o wa kpá dò o wélè wá lò kǎ dà sí, wà kpá zè, á kǎ, wà sí, wà vó pá. Yé ò ká kè duo sèi ká, yéqè míá o wélè ò nú yìà, wà kpá-lé do. Yé wà kpá-lè kè búà, lǎ-mia wá wélè ò nú kpá lò yì. Nú yé ò do à bó, kpá lò, yéqè gō kǎlǎ é kè yìà. Yé nú pléyà è bó yì yǎkà, a ngwò è nùà, lá ngwù gè. Lè a gé: míá-wà kpá zè péà é zé bà, qè qè gè. Yé wà lǎ kè dè léi gè à yì kpé? Yé lá géá: N wǎlè mo kpá nú kà piè zé, ngwò nú kpá ka, kòá gè; yéqè wa gé: gbáo. Yé é tò y(i)à lè à gè, zìqè dóà, ma gé lè lègè zè, ngwò yìà, yéqè. Zìqè doa lè é tò p'lei tǎ ka a zìqè. Pénè mò wà wá lò p'lei súò kè à gé: léigè kè à tǎ bà yéqè lélégè à yì. Kui-vò wà má-mià ò súò kè léigè. P'lei wà tǎ tò lé, lélégè yì ngwò. Zia tǎ tóà yéqè.

Übersetzung:

Zwei Männer aus dem Osten machten sich auf, um Angelhaken zu werfen (zu fischen). Als sie kamen und das Wasser kreuzten, sagten sie zueinander: wir bauen uns hier eine kleine Siedlung (half town). Als sie sich die Siedlung erbaut hatten, gingen sie zum Angelwerfen. Sie töteten Fische, sie trockneten sie und schickten sie nach Hause. Wie sie dies so alle Tage tun, machten sich die Leute (vom alten Heim) auf, kamen und bauten sich ihre Siedlungen. Als sie sich eine große Siedlung bauten, machten sich Freunde auf, um dort Fische zu kaufen. Sie kommen an und kaufen Fische. Da war ein alter Mann, der kam. Er blieb drei (Tage?), er brachte ein Palaver, dessen Kopf (Lösung, Urteil) er niemals zu sehen bekommt. So sagte er: diese Leute hier, das ist ein Fisch-töte-Platz, das ist es hier. Er sieht den Platz, wie sie ihn fragen, hat er den Platz nie gesehen. Da sagt er: ich habe mich aufgemacht zu eurer Seite (zu euch) zu kommen, ich bringe ein Palaver vor euch, wir besprechen es. Da sagen sie: nein. Wie es so blieb, sagte er: „sieh diesen Platz hier“ ist, daß das Palaver da ist. Das ist der Grund warum der Name am Dorfe blieb. Heute nennen

sie dieses Dorf, sie sagen: *Leigè* aber der Name ist *lèlègè* ist es. Zivilisierte und Manoleute nennen es *Leigè*, der Dorfname ist es, der geblieben ist.

Die Begründung ist nicht ganz klar ausgedrückt, es handelt sich aber darum, daß man im Dorf keine Zeit für das Palaver, d. h. den „Prozeß“ des alten Mannes haben wollte, weil man zu sehr mit dem Fischfang beschäftigt war. Der alte Mann mußte wieder abziehen. Da man im allgemeinen solche Verhandlungen allen anderen Beschäftigungen vorzieht, ist die Verwunderung dieses Mannes über „diesen Platz hier“, schon zu verstehen.

7. Zurui.

Mia-le ó wèlè wá nù gbuí kè, yè ò nùá lè ó kè gbuí kè peá. Wá géá zè. Dúò dò kè wá gò ñú pie, yè ò tó yia zürü á bò. Lè mí dòá géá: kpá kòá nù p'la dò bà, kè à zürü pà-le. Ye la bè ò gbá wé. Dúò sèi bà wá lòá gbuí kè ye ò kèkè a lè mò yede à bè ò nùá ñè mò. Yè ò tó yia yede túng ò nùá; à tó wá, bo yá kpa; ò ñò ñú pié. Ye ó gò yí o nùá zürü à túng b'li, á nyè. Yede mí dò á geá; ñé-wè zürü ñé bó? Ye à gé klíà à bè ò gbá wé. Dúò dò kè wá geá be sí ó lòá p'lei. Yè ló ge a be ká wá ló do. Yè ó gò yia ó kè nù pèá; yede nyénò gbò ló; nù wá bòá, wá tó yia k'le kpá-yi, wa lò gbuí kè peá. Gò wá bò yí ó nùá wá nyénò wá yá kpá yá, zürüa pà nyè. Yè ñé wá geá: Zürü pà le. Yede pèné mò wá, à tó tó p'lei mó à tó à kpò p'lei mò, yèdè: zürü í kà. Kui-vò wá mã-mí wá ò gé: le zürüí, kè miá ó wá p'lei tó kpò yèdè: zürü-le yí ka. A tó tó sèdè mò yèdè. Zuru-le í y, ò gé zurui, ò gé: zürü-ñè yí.

Übersetzung:

Leute machten sich auf, um Rattenfallen zu stellen. Als sie kamen stellten sie Fallen und töteten Ratten. Eines Tages kamen sie aus dem Busch, wie sie da waren, langten Wanderameisen an. Da sagte eine Person: die Siedlung, die wir da gebaut haben, ist das Heim von Wanderameisen. Seine Freunde sagten nichts. Alle Tage gingen sie, um Rattenfallen zu stellen. Als dies ein Jahr dauerte, langten Freunde an diesem Platze an. Wie sie dort blieben, brachten sie Palmnüsse, die sie dort ließen. Sie gehen in den Busch; wie sie zurückkommen, hatten die Wanderameisen die Palmnüsse fertig gegessen. Da sagte eine Person: Dieser Platz ist ein Wanderameisenplatz? Wie er das sagt, antworten seine Freunde nicht. Eines Tages bringen sie die Ratten ins Dorf, sie verkaufen die Ratten. Sie schneiden sie, sie verkaufen. Wie sie von dort kommen, kaufen sie einen Topf Öl; sie kommen an, sie lassen ihn in der Küche am Dachboden und gehen in den Wald. Wie sie zurückkommen sind in der Küche die Wanderameisen mit dem Ausschlecken des Öltopfes fertig. Da sagen sie: das ist ein Wanderameisenheim. Heute ist dieser Name an dem Dorf, es ist der Name, den sie dem Dorfe gaben. Das ist: Wanderameisen sind darin: *zuru-le-yi*. Zivilisierte und Mano aber sagen *zurui*, aber der Dorfname ist *Zuru-le-yi[ka]*: Wanderameisen sind in ihm; das ist der Name, der am Grund blieb, *Zurule-yi*, sagen sie.

8. Wei-pà.

Mia-le ó wá kpá dò, yè ó kè yia, gbùni-lè dòá sönò, ye nyéngèi pié á kè wèá à wé à yí. Lè dúò dó kè mia-le ò gò ñú pié, ó wí zè. Nù wá bòá wá kpá Ye nyénè é kè lo pèá ñé wí wè sèi sí ò miá p'lei zi, ò kié le suo kè, wá gé: kà nù, koá bú b'li. Ye ò súd kè klíà wá bú-be b'li. Yé ò nyé bú-be b'la mó ó yá le wá sò. Le wè-be é wèlè á lò lei. Yie kè ló pèá á wè. Lè gò kùlù dó kè yia à geá: p'lei kò nùá dó bà, wè-pà-le. Yè à gé klíà, ñé kpeí. Gó-vo ó wèlè ò tene yidi-be wèí. Lè ó dò à gè, à wè-be sí. Nù wá bòá gò kùlù-wa geá: kò p'lei wá o tò-le wè-pà. Ye à gé klíà, yede a tó tó sèdè mó. Mi la tó dó, lá géá le: sèdè-be tó ka wéi-pa kèá tó dié be ya yèdè wè-pà ka. Zi a tó tóá sèdè mó yèdè; ò géá le: wéi-pà, ò gé: wè-pa.

Übersetzung:

Leute bauten sich eine kleine Siedlung; sie war nahe dem Walde. Da rief am Abend das Bärenmaki. Eines Tages als die Leute vom Busch kamen, hatten sie Wild getötet, das sie kochten. Als die Sonne unterging nahmen sie alles Fleisch und die Dorfleute teilten es. Sie riefen sich gegenseitig, sie sagen: du komm, wir essen Reis. Wie sie so rufen, essen sie den Reis. Wie sie fertig sind setzen sie sich. Sie spielen. Da erhebt sich das Bärenmaki und geht hinauf. Wie es ging schrie es (dieses Tier wohnt auf Bäumen, begibt sich in der Dämmerung zur Erde, um Nahrung zu sich zu nehmen; wenn es dunkel geworden ist, geht er wieder auf den Baum zurück und läßt, aufwärtskletternd, seine klagende Stimme ertönen. Sein Geschrei beim Aufwärtsklettern ist von den Eingeborenen genau beobachtet und sie knüpfen manche Erzählung an diese einfache Tatsache). Es war da ein alter Mann, der sagte: das Dorf, das wir kamen zu bauen ist des Bärenmaki-Heim. Er sagte dies, der Tag brach an. Die Männer erhoben sich und erkletterten die Spitze des Baumes. Sie sahen es und sie brachten dieses Bärenmaki zu dem alten Mann. Er sagt: der Name unseres Dorfes sei Bärenmaki-Heim. Wie er dies sagte, blieb der Name am Grund. Personen, die den Namen kennen, sagen: der Name dieses Grundes ist *Weí-pa*, aber der wirkliche Name, das ist *wě-pa*; das ist der Grund, warum dieser Name am Grund (Land) blieb, der ist es. Sie sagen *Weí-pa* (und) sie sagen *we-pa*.

Aus diesen Erzählungen ist ungefähr ersichtlich, wie ein Eingeborenen-dorf entstehen kann. Durch Kriege gedrängt, ziehen sich die Mano bis nahe an die Waldgrenze zurück. Von dort aus ziehen Gruppen von Menschen — zuerst zweifellos nur Männer in der Blüte der Jahre — über den Fluß, den Mani, um im Waldland nach Wild oder nach Farmland zu suchen. Einige Feldhütten und Küchen werden dort erbaut und wenn sich dann der Platz als günstig erweist, wird die Sippe nachgerufen, auch Fremde kommen dazu und so entsteht langsam das neue Dorf. Das alte kann bestehen bleiben, war es aber ungünstig gelegen, so wurde es auch ganz aufgegeben. So zogen die Mano langsam und allmählich in das Urwald land ein.

Eine Gruppe von Dörfern hat untereinander engere Zusammenhänge, sie bildet einen Unterstamm, der in früheren Zeiten von einem Manne geleitet und regiert wurde. Diese Häuptlinge entstammen im allgemeinen bestimmten Familien und die Ränge sind in diesen Familien erblich. Ausnahmen von der Regel sind aber häufig genug. Oft wird nach dem Tode eines Häuptlings nicht dessen rechtmäßiger Nachfolger (Bruder oder Sohn) gewählt, sondern einer aus einer rivalisierenden, gleichfalls sehr angesehenen Familie bestimmt. Häuptling heißt im Mano *dò-mí*, was so viel wie reicher, angesehener Mann bedeutet. Heute haben die Liberianer die Tendenz Unterstämme zusammenzuschließen und sie von einem Oberhaupt zusammen verwalten zu lassen. (Paramount-Chief, dem Clan-Chiefs, Leiter der Unterstämme, die für ihre Gebiete verantwortlich sind.)

Jeder Unterstamm hat ein gemeinsames Totem oder vielmehr eine Totemgruppe. Exogamie habe ich nur bei einer einzigen dieser Gruppen feststellen können. Ob sie früher allgemein war, läßt sich nicht mehr erkennen; es gibt eigentlich nichts, was darauf hinweisen würde. Die wenigen Fälle von Exogamie, die vielleicht noch vorhanden sind, wären wahrscheinlich aus den Ursprungserzählungen erklärbar. Bis auf einen einzigen Fall, die Geschichte des Schafstotems bei den Duo-Mano, ist nichts von einem Gedanken der Abstammung vom Tier zu verspüren. Immer und immer wieder aber weisen die Leute darauf hin, daß das Tier, das ihnen

aus dem oder jenem Grund auffällig wurde, der Sitz der Geister der eigenen Ahnen ist und aus diesem Grunde geschont werden muß.

9. Geschichte von *Seigbene* (Umgebung von *Sanoquelleh*).

Gô-dê yie kè, mí yǎ mí kà; à nǎ-be bea. Yé lè à gí sià nè ká dǎ kà yé? À gé: kuí í dèké-le. A geǎ: ó! gbǎa gbǎ kè. P'lei yǎ tǎ tò à mó: gbǎa-gbǎ-ké. À dèké à lò g'li mò, à dǎ kǎ á mò, ye dǎ à nuá kà à nó à díqè: í à yí ké dǎ-le. À dí à gǎa: í súd. Yé é kè á k'le à dèké dó è nú dǎ-wè à kǎ, à díà à gǎ a le: ngwô-bè lè seí seí yò. Yédé à tǎ é tó nǎfè mó: seigbe-ne.

Übersetzung:

Es war ein Mann der war krank. Seine Frau wird schwanger (sie nimmt Bauch) da sagt er: von wem und dir ist dieses Kind? Sie sagt: dein jüngerer Bruder. Er sagt: Tu das nicht wieder. Der Dorfname blieb: *gbǎa gbǎ ké*: tu es nicht wieder.

Sein Bruder ging in den Krieg; er fing eine Frau, er bringt sie, er gibt sie seinem älteren Bruder: du bist seine Wasser-mach-Frau (die, die das Badewasser vorzubereiten hat). Der Bruder sagt: (ich) danke dir. Wie sie in seiner Hand war (in seinem Besitz), fängt sie sein jüngerer Bruder (und macht sie schwanger). Sein älterer Bruder sagt: dieses Palaver ist merkwürdig. Das ist es, weshalb der Name auf dem Kinde gelassen wurde: merkwürdiger Sohn.

Dies ist die ersterzählte Geschichte des Gewährsmann Cole bei der er noch etwas unbeholfen war und die Ereignisse durcheinander warf. Es scheint, daß der zweite Absatz eigentlich als erster stehen sollte, denn es ist im ganzen ja nur von einem Kinde die Rede. Der Gewährsmann gab erst nach meinen Fragen, nach dem ersten Absatz den zweiten zum Besten — als Ergänzung gewissermaßen. Ich habe mich aber nicht berechtigt gefühlt, die kleine Erzählung eigenmächtig umzustellen.

Der „Vater“ von *Seigbe*, dem „merkwürdigen Sohn“, der der Stammvater des *Seigbene*-Stammes ist, hieß *Sô* und war ein angesehener Schmied. *Seigbe* wurde geboren, als *Sô* schon sehr alt war, er verstand es aber zu Macht und Ansehen zu kommen, so sehr, daß der Stamm nach ihm benannt wurde.

Übrigens ist *Sēgbe* (oder *Seigbe*) der eigentliche *Mano*-Name für *Sanoquelleh*. Letztere Bezeichnung stammt eigentlich von den *Kpelle*, wurde aber von den *Liberianern* angenommen und auf Karten verzeichnet. *Sanoquelleh* ist der Sitz eines Distriktskommissärs.

10. Vom Stamme der *Mô*.

Mia le ó kè p'lei yé ò kè yǎ, wà p'lei tǎ le gbǎ kè bí. Yé ò tó yà gô dó lǎ á bú zè. Dúd seí ká dúd dó kè à bú à zè. E bú kpá kà yé bú é mà, à gé: kà bǎ súd kè. Nú ò lò à bòà à gé: kà nú kòà bǎ pá; yé à gé klǎ lè wà gé: mǎ bǎ-le? Lè è tó yà à gé: P'lei bó-le. Yé wà gé klǎ ò wǎi qò ké seí, wà geǎ: bǎ-le zé le? Lè à geǎ: bǎ-gǎ ze le. Yé wà gé klǎ, wà geǎ: kò bó-gǎ-ze b'li; yé wà gé gǎ kǎli-bè dǎ klǎ lǎ à gé: bǎ tò miá pá, lǎ à geǎ: p'lei-bé à tǎ be wá bí, yédé bú-tó-miá-pá kà. Ó gé: bǎ, ó gé: bǎ-tó miá. Yédé tó p'lei tǎ ká. Bu kóá gǎ p'lei wà. Keǎ zǐ miá ó géa le: bǎ-miá, kò tó gbǎ kò sí bú; ò géa le: bú, bó wà kà. Á súd-le ó kè bú bà. Ye gbǎli dúà bǎ ó zè; wà kè bó kà à mò le. Keǎ zǐ miá ò sí bóà. Miá kò wǎlǎ bá kò geǎ-le: bú. Yédé é tó à tǎ kà. Mô-mi bǎa bú tò ò bóà, yédé gǎ kǎli wà a sǎdǎ tǎ kpò ó mò. Mô-gbǎi yédé tó p'lei tǎ ká. Miá-lè ò súd ké, Mô-miá ò zǐ tǎing é bǎa; yédé bú kà à dó-le kié kà, á ye tó yǎ yédé dǎi kà. Pǎ-le wà Mô kè yédé. Yédé dǎi, kié, bú ó kà, pǎ wà sí Mô ye dǎ.

Übersetzung:

Es waren Leute, deren Dorf hatte keinen Namen. Es war da ein alter Mann, der tötete jeden Tag Ziegen. Eines Tages schlachtete er (wieder) eine Ziege; er kochte Reis, als der Reis gar war, sagte er: Rufe meine Freunde.

Sie kommen an, er sagt: kommt ihr, wir schlecken Suppe! Wie er das sagt, sagen sie: Was für eine Suppe? Wie es so war, sagt er: Dorf-Suppe. Wie er dies sagt, machen sie eine weitere Frage: ist es eine Suppe von Blättern? (vegetarisch). Da sagt er; dies ist eine Fuß-Suppe (von etwas Lebenden, das laufen kann). Wie er das sagt, sagen sie: wir essen keine Fuß-Suppe. Wie dies so ist, sagt der alte Mann: An diesem Dorf ist kein Namen, das ist ein Ziegen-laß-Dorf. Sie sagen Suppe, sie sagen: Suppen-laß-Leute. Das ist als Dorfnamen geblieben (*bó-tò-pà*, Suppenlaßdorf, *bù-tò-pá* Ziegenlaß-Dorf). Die Ziegen, die wir im Dorf sehen, die Alten sie sagen; Suppen-Leute, wir bleiben nicht dabei, wir nennen sie Ziegen. Sie sagen: Ziegensuppe ist es nicht. Er ruft, sie machen diese Ziegen. Wenn die Festzeit herankommt töten sie sie. Sie machen Suppe; das ist daran. Die Alten, sie nennen es (die Ziege) Suppe: wir Leute erheben uns, wir sagen: Ziege. Deshalb ist es, daß der Name geblieben ist.

Die Mo-Leute ließen die Ziege, da gab der alte Mann dem Land diesen Namen (*bu-to-pa*). Das Mo-Viertel (Wohnort abgegrenzt; engl. quarter), das ist es, warum der Dorfname geblieben ist. Die Leute rufen die Mo-Leute. Ihr Teil Gesetz (Tabu) ist die Ziege, das andere ist der Schimpanse, ein anderes sie ließen ist die Schnecke. Das sind die Dinge, die das Mo machen, das ist es; das ist die Schnecke, der Schimpanse, die Ziege; diese Dinge sind es, die sie Mo nennen.

Anmerkungen: Der letzte Teil des ersten Absatzes ist der etwas ungeschickte Erklärungsversuch, daß ein Teil der Dorfleute Ziegen essen durfte, ein anderer aber nicht. Die, die Ziegen essen durften, versuchten des öfteren die anderen Dorfleute zum Mitessen aufzufordern, indem sie ihnen nur sagten, daß es sich um „Fußsuppe“, also um Fleischsuppe handle und nicht das Tier nannten, aus dem sie die Suppe gekocht hatten. — Wenn ein Tabu als nicht zu stark angesehen wird und bei etwas lauer Gesinnung, wird dies nämlich auch heute oft so gemacht. Wird zum Beispiel ein Freund auf der Durchreise in irgendeinem Dorfe zum Essen aufgefordert und man kennt sein „Gesetz“ nicht genau, so wird man, um ihm die Mahlzeit auf alle Fälle zu ermöglichen, den Namen des Tieres, aus dem die Suppe bereitet wurde, nicht nennen. Man sagt dann einfach, es sei „Fußsuppe“ oder „Dorfsuppe“. Wenn der Gast nicht fragt und auch das verbotene Tier in der Speise ist, hat er, da er eben nichts wußte, doch keinen Tabu-Bruch begangen. Dies ist natürlich nicht der korrekte Vorgang und es wird häufig vorkommen, daß der Gast doch das Fleisch näher kennen will. In der Regel wird er überhaupt sein „Gesetz“ nennen und die Dorfleute müssen sich dann danach richten. Auch Bosheiten kommen vor, man erzählt dann dem Gast erst nach dem Essen, was er verspeist hat, wodurch der Arme dann „schuldig“ wurde und erst seiner Maske oder einem sonstigen Zauber opfern muß, um nicht zu erkranken. Geschieht dies dennoch, so muß er zu einem Wahrsager gehen oder zu dem Leiter eines Medizinbundes, der ihm dann das weitere vorschreibt.

Diese Erzählung scheint noch zeigen zu wollen, daß einige der Alten eine etwas laue Gesinnung hatten und sich mit der Bezeichnung „Fußsuppe“ zufrieden gaben, während wir, der Erzähler und seine Gruppe, genauer waren und feststellten, daß es sich bei dieser Suppe verbotenerweise um Ziegen handelte. Und Ziege, Schimpanse und Schnecke sind für den Mō-Stamm verboten. Die Kombination von Totem heißt Mō und Mō werden auch die Leute genannt, die diese Verbote haben. Die Mō-Leute leben übrigens nicht in einem geschlossenen Gebiete, sondern verstreut in der Gegend um und westlich von Sanoquelleh. Die Ursprungserzählung war in diesem Falle leider nicht mehr festzustellen.

11. Vom Seí-Stamm.

Seí-mià ó kɛ lá, ké wà bó lá, gó dò à nǎ-le ó kà, yě ó kà dè mò, yédè ó wɛle, wà gè: kó lò tá sì. Nú wà bǒ tá sì sǐdè yí pià wà tó à lè mò wà dè sì, yédè ò nè yá. Zídè dò seí-mià kú le búò sǐdè mò, à zídɛ. Pè-lé ó sí seí-ya yédè gèi kà, à dó le gbǎ ka; à yé é tò à yédè sǔrú kà. Lè seí-mià ó kɛ yǎo pà ò kǎ le gbùing gǎdǎ yédè ò dá kè wà à bɛ wa lǎ kɛ: mé bá b'li? Lè è tò yà à gǎ: n' gèi b'li, n' sǔrú b'li, n' gbǎ b'li. Lè à bɛ wà gǎ a le: seí-ya-kú-mi, wà gè: teíng bá tǎ gǎ seí, seí-ya le wà kúà; bí í wéi tó bá dó b'lá? Í wélè í dò sǔrú tó wá, lè gbǎ tó wà; à kɛ klíà kè teíng seí-ya lè ba kúà. Zídè dóá ó gè: seí-ya-mià yédè é ò ká. Yɛ pènè wá ó gè ò lè: seí-mià. Á gè kéá wà bòá ò gè seí-mià, ó gè: seí-ya-mià; ò diè teíng wà bí. Ò Bǐ teíng sì, ò Gǎ teíng sì; yédè ò wéi tò teíng sià a kè klíà; Kè Seí-mià wélè pènè mò wá, ò gè: dè seí-mià, mì lè ó sí seí-mià gó dò à nǎ lé kà ò kiè yó kɛ. Wà ò kiè gè lè seí mò kɛ wá bò ò miàni mò. Zídè dóá è sí seí-mià yédè.

Übersetzung:

Die Seí-Leute sie sind östlich, sie erreichen den Osten. Da ist ein Mann und seine Kinder. Wie sie da waren, machten sie sich auf eine Wanderung (wandern nehmen). Sie gehen, sie erreichen einen Platz im Land; dort wo sie bleiben, nehmen sie Frauen, das ist der Grund, warum die Seí-Leute so zahlreich auf ihrem Land sind.

Das Ding, das sie Seí nennen, das ist es, ein Diana-Affe ist es, ein Hund ist es. Ein anderes, das sie ließen, das ist die Antilope (Cephalolophus). Wie die Seí-Leute zu Hause beim Schmied versammelt sitzen, da fragten die Freunde ihren Vater (Alten): Was ißt du nicht? Da war es, daß er sagte: Ich esse keinen Diana-Affen, ich esse keine rote Antilope (Cephalolophus), ich esse keinen Hund. Da sagten seine Freunde: Ausborg-fang-Person! Die Gesetze, deren Namen du sagst, sie alle sind geborgt, ihr habt (alles was ihr habt ist geborgt). Du, du läßt Affen, (aber) den einen ißt du (der Sprecher nimmt Bezug darauf, daß das Gesetz nur für eine bestimmte Affenart gilt). Du erhebst dich, du gehst und läßt die Antilope, dann läßt du den Hund. Es ist so aber du fängst und borgst Gesetze. Das ist der Grund, sie nennen sie Borg-Leute (*seí*), das ist es. Heute sie sagen: Borg-Leute, *seí-mià*. Es erreicht sie, sie sagen Borg-Leute, denn sie haben keine eigenen Gesetze. Sie nehmen das Bǐ-Gesetz (Umgegend von Ganta), sie nehmen das Ga-Gesetz, das ist es. Das Affen-laß-Gesetz, sie machen es so. Das ist es, warum sie *seí-mià*, Borg-Leute sagen. Ein Mann und seine Kinder, das ist es, weshalb sie einander nicht heiraten sollen. Sie sehen einander, überall reichen sie an ihre Eltern (Vorfahren) an.

Nach dieser Darstellung könnte der Seí-Stamm aus einer Familie entstanden sein und so wäre die Clan-Exogamie hier, nur wieder aus dem Heiratsverbot in der Familie entstanden. Es scheint, daß die einzelnen Gesetze erst während der Wanderungen, auf die im Text Bezug genommen wird, angenommen wurden.

12. Über den Duo-Unterstamm.

Zídè dò lè dúò-mià ó bá b'li; ò dá-lè kɛ yíà à nǎ kɛ bí. Dúò dó kè lè yá piè k'li à gǎ: kò ná kó lò nè yɛ mé pé? Yè é tòá gǎ pèá klíà, ló wà bòá à bá-kulu dè bú péá, ò nǎfù-dè gè wà yí. Nè à gbùilí ó nú wà gè à le: bá bá-wà lò koá bò à dè búá nǎfù-délè wà yí. Dè ó wɛle ló yá¹⁾ yè ò dǒ yíà è nè wé sí; à sí à bóá gbùilí gbè le wà nǎfù-bɛ sǒnǒ. Ó nè-wé sí wà kpò gbùilí mò. Dè è mià kà e piè klí; à gǎ: m bá nyeno nè. Yè à gǎ klíà nè wé é tò à k'lè é kè gbá-kú. Yè è tá à sí à nó è bɛ.n.dɛ, à gǎ: nè-ba, mí là lèsè à mó mí, dè ló bá b'lá. Yè ò gè ò lè klíà yédè è dè nò à nǎ wélè à gè: nè bá, bá nyénò nɛ-le; lè à bɛ zǐ-le à yá yédè ò tò bú dúò-mià. Zídè dóá ó bá b'lá yédè; ò dè-dè bà kà,

¹⁾ *ya = yia* im raschen Sprechen.

gbüili tó mià ó kè dè-bè gè nò ká seí à wélè bǎ tò mià kà à dó-vò wa ó lè ò Bìò mià kà, ò seí ò teíng-bè lè dò. Wólè wà bú yàà ò seí-wà gèá: gbüili é kè kò dè pié bǎ kò lú ò b'la. Kó teíng-bè dó lè. Zìdè dò mí teíng é kè bèa yèdè.

Übersetzung:

Der Grund, warum die Duo-Leute keine Schafe essen dürfen. Ihr Vater war da und sein Weib war da. Eines Tages saßen sie an der Seite der Küchenhütte; sie sagten: unsere (meine) Gattin, wann werden wir ein Kind zeugen? als sie das so sagten gingen sie, sie erreichen den Schafstall, machen den Platz auf, da liegt ein weibliches Kind dort auf den Früchten des Gbüli Baumes; sie sagen: unsere Schafe sind dies, wir gehen, wir erreichen, wir öffnen (den Schafstall), ein Kind liegt da. Sie erheben sich und gehen hinein und nehmen das Kind. Sie nehmen es, sie kommen auf die Baumfrüchte nahe dem Kind. Sie bringen es in die Küchenhütte, sie sagen: mein kleines Schafskind. Sie sagen dies und das Kind bleibt bei ihnen, es wächst heran. Wie es gehen kann, geben sie es zu einem Freund (gewöhnlicher Kinderaustausch), sie sagen: die Person, die dieses Kind schön findet (es heiratet) darf kein Schaf essen. Dieses Kind ist ein kleines Schafskind. Da ihr Freund dann er ließ sich nieder (heiratete), sie blieben mit den Duo-Leuten. Der Grund warum sie kein Schaf essen ist, weil ihre Mutter ein Schaf ist. Und die Leute ließen von den Gbüli-Früchten (weil sie neben dem Kinde lagen). Die Frau gebar Kinder. Sie alle ließen vom Schaf ab, es ist eines von ihnen.

Die Bio-Leute (Dan, bei Bo-plei) sie alle haben das Gesetz. Sie erhoben sich (von den alten Wohnsitzen), sie blieben dort. Diese alle, sie sagen Gbüli-Früchte (sind von) unserer Mutter Seite und Schaf, wir wollen es nicht essen; unser Gesetz ist es. Das ist der Grund für das Gesetz dieser Leute.

Hier findet sich also zum ersten Male eine klare Überlieferung für eine Abstammung vom Tier: ein Schaf wird als Mutter angesehen. Dieser Fall ist aber so alleindastehend bei diesen Stämmen, daß ich es nicht für unmöglich hielte, daß in dieser Schafmutter die Seele eines verstorbenen Ahnen ihren Sitz hatte, wenn man sich auch heute nicht mehr daran erinnern kann. Interessant ist, daß von dem Gatten zuerst — und dann vom ganzen Stamm — das Totem des Schafmädchens angenommen wurde. Da der Duo-Stamm aus achtzehn stattlichen Dörfern besteht, ist es nicht unbedingt anzunehmen, daß alle Duo-Mano von jenem Schafmädchen abstammen. Es kommt vielmehr nicht selten vor, daß Männer besonders bedeutende Toteme ihrer Hauptfrauen annehmen und noch häufiger ist es, daß Söhne das eine oder andere Totem der Mutter, zusätzlich zu dem des Vaters übernehmen.

Daß das Schafstotem ein besonders strenges ist, kann man daran erkennen, daß es der Bio-Unterstamm — der übrigens heute zu den Dan zählt — das Totem auch auf der Wanderung behielt. Wie wir später sehen werden, lassen irgendwelche sonderbare Begebenheiten im neuen Land leicht auch neue Tabus (auch Toteme) entstehen oder es werden solche von den alten Bewohnern übernommen.

Auch ein Dorf weiter südlich im Lande des Häuptlings Troisämä hat das Schafstabu von den Duo-Mano übernommen. Es soll durch Frauen, die in dieses Dorf heirateten, mit übernommen worden sein. Die Gatten solcher Frauen mußten in jedem Falle das Schafs-Gesetz mit übernehmen. In früherer Zeit durfte in keinem Duo-Mano-Dorfe ein Schaf getötet werden; heute wird dies nicht mehr ganz so strenge gehandhabt, gern sieht man es aber noch immer nicht. In alten Zeiten mußten, wenn Durchreisende ein Schaf schlachten wollten, sie dieses Tier abseits jeder menschlichen Siedlung im Busch töten und auch dort kochen und verzehren.

13. Wie die Ölpalme zu den Duo-Mano kam.

Wúró é lò g'li mò dúò-sèḍé' yí. Wúró é dò túng. Dúò-mià wà gé: kò sí túng-nò. Á gèá: tó ñ piè, kó ló, ñ dò ì zì túng-no kó pà. Ó gbá lò. Yè wúró é nùá túng(k)kà ó lò à ká g'li mò. Ó Wúró zè g'li mò, ò túng-bè sí, ò dòá kà wà tá; yèḍé e kè ò túng-bè kò k'lè.

Übersetzung:

Wuro geht in das Land der Duo-Mano (er kam vom Süden) zum Krieg (um für sie zu kämpfen). Wuro hat Palmnüsse. Die Duo-Leute sagen: gib uns Palmnüsse. Er sagt: folgt mir in meine Heimat, dort werde ich euch Palmnüsse geben. Sie folgen ihm nicht. Wie Wuro Palmnüsse bringt, gehen sie und bringen Krieg. Sie töten Wuro im Krieg; sie nehmen die Palmnüsse, sie bringen sie und pflanzen sie. Das ist es, wie der Palm[baum] in ihre Hände kam.

14. Der Krieg zwischen Gá und Duo-Mano.

Gá-mià wà dúò-mià wá g'li ò kèá gò péá. Yè gá-mi wá kè nú péá, wá g'le-lè ò k'lè klè yí. Yè wá nú wá g'li gò ó lò péá, ó dòá tó wá gé gá-le lò; yè wá gé ò le kliá ó g'le sí, wá tí lè wá pé zízà. Yè wá kè kliá, g'le-be lèi wá bú dá mò. Yè g'le wá mià-ní, wá kè yíá ó gé: mí-bè ye kà, wá bú dá mò. Yè mià yè wá kè kliá Gá-mià wá fidò, tó ó wélè wá nú gbá g'li gò péá. Wá g'li ó wá gò péá ò téng-le ò gé á kà ò le: Gá-lè lò. Yè wá gé klí wá, g'li-be ò tó á gò péá, mēlè dò piè wá-ní ò g'li gò à kà à téng-le. Zidè dò ó gé ò le: Gá le dòá, yèḍé. Pénè mò wá mí bà dè bú gá ye mò à dó diè péá yí lè wá gé: Gá gè diè bè à mó wá, dè dò yíé zì ò bú bà b'li dù é nyè. Zí yidi-dé ò k'lè à téng le, zidè dòá ó gé: Gá lè dò yèḍé.

Übersetzung:

Die Gá-Leute und die Duo-Leute sie kämpften einen Krieg. Als die Gá-Leute kamen, hatten sie Steine in ihrer Tasche. Sie kamen und sie kämpften den Krieg (waren offenbar die Angreifer). Wie es so ist, sagen sie: Gá geht nicht. Wie sie das sagen, nehmen sie die Steine, sie machen sie schwarz, sie streuen sie hinter ihren Rücken. Wie sie dies tun, da schießen die Steine Gewehr, da diese Steine, sie sind Leute. Sie waren dort, sie sagen: diese Leute sind Freunde, sie schießen Gewehre (ab). Die (Stein-)Leute tun dies und die Gá-Leute rasten. Dann erheben sie sich wieder und kämpfen im Krieg. Ihr Krieg, ihr Gesetz (Kriegsgesetz?) ist, (daß) sie sagen: „Gá geht nicht“. Wenn sie dies sagen, bleibt ihnen dieser Krieg. Sie kämpfen für einen Mond (Monat). Sie und diese kämpfen Krieg; es ist ihr Gesetz, ein Grund dazu ist, daß sie sagen: „Gá geht nicht“.

Bis heute schneiden diese Leute (die Steinmänner) Felder in Gá. Wenn die Vögel vorbeifliegen (Reisreife) dann sagen sie: Gá, siehst du diese Vögel fliegen? Dann geht er (der Geist der Steine) und wenn er zurückkommt, haben sie das Reissen im Busch beendet (Erntefeier). Der Grund ist, daß der Zauber in ihrer Hand ein Gesetz hat, deshalb sagen sie: „Gá geht nicht!“ das ist es.

Aus der Geschichte Nr. 13 geht hervor, daß die Ölpalme in den Urwaldhügeln zuerst unbekannt war und von Süden her (Wuro ist auch von Gá gekommen) eingeführt wurde. Aus Geschichte 14, daß es Kämpfe zwischen den Duo und den Gá-Mano gab, bei denen die Duo-Mano unterlagen — da die Gá über ein stärkeres „Zaubermittel“ verfügten. Mit Hilfe dieses Zaubermittels sollen sie imstande sein aus Steinen Menschen zu machen, die ihnen sowohl bei der Arbeit als auch im Kriege helfend zur Seite stehen, wenn nur die Formel: „Gá geht nicht“ ausgesprochen wird und die geschwärzten Zaubersteine über den Rücken des Zaubersenden geworfen werden.

Es ist auffällig, daß der Geist, der in die Steine gerufen wird, Gá heißt, wie der Unterstamm selbst. Stämme heißen zuweilen nach einem „Stammvater“, oder besser nach einem Häuptling unter dessen Leitung der Stamm besonderen Aufschwung genommen hat, und man geht vielleicht nicht fehl, in diesem Gá der Steine einen Geist der Vorfahren zu sehen. Wie wir später noch sehen werden, nehmen die Ahnengeister, die ja auch immer wieder von neuem in den Stamm geboren werden, regen Anteil an dem Wohlergehen der Lebenden.

Ein Stamm der Dan in der Umgebung des Dorfes Ga-plei erzählt folgende Geschichte, aus der ersichtlich ist, daß 1. Ahnengeister in Tieren Aufenthalt nehmen sollen; 2. Ahnengeister an dem Geschehen unter den Lebenden regen Anteil nehmen. Die Erzählung gibt außerdem Erklärungen, warum in diesem Teile des Landes Schimpansen und Schnecken nicht gegessen werden dürfen. Die Erzählung stammt von einer alten Frau namens Kùáwo, die ich schon auf meiner ersten Reise getroffen hatte und die mich, als sie von meiner Wiederkehr hörte, mehrmals besuchen kam und bei mir lebte. Sie stammt aus Be-plei, einem Dorfe nahe Ga-plei.

15. Warum man in Ga-plei weder Schimpansen noch Schnecken essen darf.

Gá-kpéá war in alten Zeiten ein großer Häuptling und Krieger. Er zog in den Krieg mit den Nachbarn und wurde dort schwer verwundet. Er versuchte sich in die Heimat zu schleppen; seine Kräfte langten jedoch nicht mehr aus und er blieb im weglosen Busch liegen und starb. In seinem Heimatdorfe hatte man von seiner Verwundung erfahren und man schickte Leute aus, um ihn im Busch zu finden. Als ihnen dies nicht gelingen wollte, gingen sie zu einem Wahrsager. Dieser teilte ihnen mit, daß sie im Busch weiter gehen sollten, bis sie Schimpansen schreien hörten. (Die Landschaft besteht aus flachwelligen Hügeln mit kahlen Gneiskuppen, Lieblingsaufenthalten von Schimpansen, die in der Gegend sehr zahlreich sind.) In den Schimpansen dieser Gegend nämlich lebten die Geister ihrer Ahnen und diese Ahnen wären willig ihnen den Toten zu zeigen, damit sein Körper ordnungsgemäß begraben und die Totenfeier abgehalten werden könne.

Die Leute taten wie ihnen gewiesen wurde und fanden richtig die Schimpansen. Diese nahmen ihnen die Kleider weg und verprügelten sie, aber sie fanden richtig dort die Leiche Gá-kpéás. Die Schimpansen hockten neben der Leiche des toten Kriegers.

Man sagte, daß in diesen Schimpansen die Geister der Ahnen ihnen geholfen hatten den Toten zu finden und um diese Ahnen künftighin nicht mehr zu beleidigen, war es von da an im ganzen Häuptlingstum verboten Schimpansen zu essen.

Als die Leute, die Gá-kpéá gefunden hatten, ins Dorf zurück eilten, zogen die Kinder des Häuptlings aus, um Kassavablätter für das Begräbnis zu sammeln. Da fand ein Kind eine Schnecke, hob sie auf und sah sogleich eine zweite und darauf eine dritte. Immer mehr Schnecken fanden die Kinder und folgten so langsam einer Linie, die die Schnecken im Busch bildeten. Plötzlich standen sie, von den Schnecken geleitet, vor der Leiche ihres Vaters. Die Tiere hatten zum zweitenmal die Leiche des Häuptlings gezeigt. Die Kinder erschranken nun über diese Schneckenprozession und ließen die Tiere frei. Sie eilten ins Dorf und erzählten dort die sonderbare Begebenheit. Die Leute kamen und sahen die Schnecken, die den toten Häuptling zu bewachen schienen und so beschlossen sie von nun an auch keine Schnecken mehr zu essen.

Beim Totenfest Gá-kpéás tötete man eine Kuh zu Ehren der Schimpansen und der Schnecken und von nun an waren diese beiden Tierarten für das ganze Häuptlingstum (Unterstamm) tabu. Das Dorf hat seinen

Namen nach dem alten Häuptling, Gá-plei, d. i. Ga-Dorf. Gá-kpéá soll auch seinerzeit das Dorf gegründet haben. Wann dies geschah, war nicht mehr zu ermitteln; es ist nur eines gewiß, daß Bòyá, der zur Zeit meines Besuches in diesem Dorfe Häuptling war, noch aus derselben Familie stammt.

Er hat übrigens kurze Zeit nach meinem Besuche seine Würde niedergelegt, da Änderungen in der Administration seine Herabsetzung zum „Clan-Chief“ notwendig gemacht hätten und es der alte stolze Häuptling nicht ertragen konnte einen „Paramount-Chief“ über sich zu haben. Er selbst war kein großer Freund der Zivilisation und des Fortschrittes, aber er hatte auch keinen kriegerischen Geist mehr; so suchte er sich nicht aufzulehnen, sondern dankte einfach ab, sein altes kleines Reich einfach einem Fremden überlassend.

Über die Einwanderung dieser Gruppe der Dan konnte ich leider nichts erfahren. Dieser nördliche Teil des Dan-Gebietes scheint bereits länger besiedelt worden zu sein als der Süden. Es ist dort auch viel weniger Hochwald, der sekundäre Busch überwiegt bei weitem.

Während die Mano dem Druck der Kpelle weichen und in das unwirtliche Waldland einwandern mußten, um sich eine neue Heimat zu suchen, scheinen die Dan — zumindestens teilweise, ein Teil der heutigen Dan dürfte einstmals Mano gewesen und über die Hügelkette gedungen sein (siehe Bio-Stamm) — von Osten auf langsamerem und friedlicherem Wege eingedrungen zu sein. Zu mindest vom benachbarten Gebiet der Elfenbeinküste, ihren vorigen Wohnsitzen, kamen sie ohne von einem Kriege gedrängt worden zu sein. Wie sie freilich zuerst dorthin kamen, ist unbekannt. Mangel an bebaubarem, fruchtbarem Land und Mangel an dem begehrten Fleisch trieb sie in den Wald vor. Urwaldboden ist zwar schwerer zu bebauen, aber dafür um vieles fruchtbarer als niederer Busch und Grasland, da es ungedüngt mehrere Jahre hintereinander bepflanzt werden kann. Die Art des Feldbaus bedeutet unerhörten Raubbau am Walde. Die Waldgrenze wandert weiter und weiter nach Süden und die Menschen folgen ihr nach oder vielleicht besser, gehen ihr voran.

Aus der Umgebung von Butulu und Lehpula habe ich Nachrichten von dem Botengänger, der mich auf meiner zweiten Reise begleitete und der selbst aus Butulu stammte.

16. Wanderung der Leute von Butulu und Dorfgründungsschichten.

Alle Leute des Butulu-Stammes kamen vom Gebiet, das heute zur Elfenbeinküste (Franz.) gehört, und zwar wohnten sie am Oberlauf des Cavally-River (*yí bù*). Dort gab es ein Dorf namens *Glá-lì*. Der Aufbruch aus der alten Heimat war den Leuten von einem Wahrsager befohlen worden. Dieser hatte angeordnet, daß die Leute überall dort, wo sie auf ihrer Wanderung rasten wollten, eine Handvoll gestampften Reises in den Busch werfen sollten. Das erste Tier, das sich daraufhin blicken lasse, werde von da an ihr Wegweiser sein und würde ihnen den Platz zeigen, an dem sie ihr neues Dorf erbauen sollten. Als sie dahin kamen, wo heute das Dorf *Gláli* steht (das fünfte Dorf am Wege von Butulu nach Bellewalli), warfen sie wieder während einer Rast Reis in den Busch; diesmal kam ein Bärenmaki (Mano: *wèi*, Dan: *w'rà*), das schreiend auf seinen Baum kletterte. Kurz darauf wurde es Tag. Die Leute schlugen nun sogleich den Busch an dieser Stelle nieder und erbauten ihr Dorf, das sie, im Gedenken an ihre alte Heimat, wieder *Gláli* nannten. Das Bärenmaki aber blieb, von den Dorfbewohnern gefüttert, auf seinem Baume wohnen und von nun an durfte sein Fleisch in diesem Dorfe nicht mehr gegessen werden. Dieses Verbot aber gilt nur für das eine Dorf (für die eine Gruppe, die damals

miteinander wanderte und spätere Siedler, die sich jeweils den üblichen Dorfgesetzen beugen müssen), nicht für den ganzen Unterstamm.

Auf ihrem Wege zu den heutigen Siedlungen rasteten die übrigen Leute vom Butulu-Stamm ein wenig und bauten eine kleine Siedlung am (heute) französischen Ufer des Nuon-Flusses. Das Dorf nannten sie *Fùòtùò*, „Rast ein wenig“.

Am Wege von Bengwé nach Butulu heißt das erste Dorf Kpálí; dies bedeutet so viel wie „Liane“, und zwar eine bestimmte Art, die zu einem Strick verarbeitet wird und beim Hausbau Verwendung findet. Erst kamen ein paar Leute auf der Suche nach dieser Lianenart an den Platz; da es von dieser Sorte dort besonders viele gab, vergrößerte sich die Siedlung schnell. Aus der ersten kleinen Hütte, die gebaut worden war, um länger arbeiten zu können, entstand ein Dorf, das den Namen Kpálí, „Liane“, erhielt.

Butulu selbst besteht eigentlich aus zwei Teilen. Das ursprüngliche alte Dorf Butulu lag am Hügel, wo heute das Camp eines liberianischen Kommissärs steht; der Dorfteil, der hügelabwärts liegt heißt eigentlich *Vángwiè* und ist viel jüngeren Datums. Butulu bedeutet „Kopf der Zibethkatze“. Der Gründer dieses Dorfes war auf der Suche nach neuem Farmland und wollte eine kleine Niederlassung bauen. Das tat er schließlich dort, wo er eine Zibethkatze erlegte. Wieder wurde die Feldhütte zum Dorf, das man „Kopf der Zibethkatze“ nannte.

Vángwiè entstand schon zu einer Zeit als die Liberianer im Hinterland nicht mehr unbekannt waren. Vielleicht etwa um 1900. Es gab damals noch keine Distriktskommissäre und das Land war noch weit davon entfernt, ganz unterworfen zu sein. Damals hatte man das benachbarte französische Gebiet bereits besser in der Gewalt. Als man aber versuchte, die Eingeborenen als Soldaten anzuwerben, zogen viele vor, auszuwandern.

So wollte man auch den Sohn des alten und berühmten Häuptlings Má zum Soldaten machen. Der Alte war damit gar nicht einverstanden und verließ mit seinem Sohne und seinem Gefolge (Familie und Sklaven) die alte Heimat und wanderte in der Richtung des Flusses Nuon. Das letzte Dorf vor dem Fluß, *Sàimòvá* genannt, diente ihm eine Weile als Zufluchtsstätte: er erbaute sich nämlich an dieser Stelle eine kleine Niederlassung. Die Leute von Butulu hörten von dem Fall dieses Häuptlings und sie luden ihn ein, über den Fluß zu kommen und sich mit seinen Leuten bei ihnen niederzulassen. Sie hatten von dem alten Má schon viel gehört und wußten, daß er ein angesehener Mann war. Má kam mit seinen Leuten und baute das Unterdorf an den Abhang des Butulu-Hügels und gab ihm denselben Namen, den sein Dorf in der Heimat gehabt hatte: *Vángwiè*.

Das Dorf Butulu hat das Tabu, keine Ziegen zu essen. Vangwie ist aber davon ausgenommen, weil die Begebenheit, auf die dieses Tabu zurückzuführen ist, schon länger zurückliegt.

17. Ziegentabu in Butulu.

In alten Zeiten gab es einen heftigen Krieg zwischen den Leuten von Lehpula und den Leuten von Butulu. Als die Bewohner von Butulu längere Zeit über Unglück im Kampfe gehabt hatten, gingen sie zu einem Wahrsager, um eine gute Kriegsmedizin zu erhalten. Der Wahrsager ordnete an, daß das erstgeborene Zicklein einer Ziege, die noch nie vorher geboren habe und das erstgeborene Kind einer jungen Frau zusammen in eine Grube gesteckt werden sollten und lebendig begraben werden mußten, dann werde sich das Kriegsglück wieder wenden. Es geschah, wie es der Wahrsager angeordnet hatte und über dem Grab wurde eine Hütte erbaut. Die Kriegsmedizin soll erfolgreich gewesen sein. Von dieser Zeit an durften die Be-

wohner von Butulu Ziegen nicht mehr essen, da ihnen die Ziege eine „hilfreiche Schwester“ gewesen sei.

18. Schimpansentabu von Butulu.

In Butulu ging vor langer Zeit eine Frau mit ihrem Baby auf dem Rücken in den Hochbusch, um Holz zu sammeln. Im Eifer des Sammelns legte sie das Kind auf den Boden und entfernte sich ein wenig. Dann sah sie Schnecken, die sie auffas. Sie vergaß für eine Weile das Kind und entfernte sich weiter in den Wald. Als es zu dunkeln begann, wollte sie zurück, um das Kind zu holen und merkte mit Schrecken, daß sie die Stelle, an der sie das Kind niedergelegt hatte, nicht finden konnte. Sie lief ins Dorf zurück, um Leute zu holen, aber auch sie konnten das Kind nicht finden. Als sich auch am nächsten Tag keine Spur von ihm fand, dachte man, daß es ein Leopard gefressen hätte. Man suchte aber doch noch weiter. Endlich am vierten Tag fand man das Kind wohlbehalten bei einer Horde Schimpansen; es war von den Tieren freundlich behütet und gefüttert worden. Man dachte, daß in diesen Schimpansen wohl Ahnengeister hausen müßten, weil sie so auf das Kind gesehen hatten und es nicht nach Schimpansenart verstümmelten und schlugen und man beschloß, von nun an kein Schimpansenfleisch mehr zu essen.

18. Elefantentabu in Butulu.

Dieses stammt erst aus allerjüngster Zeit; es sollte mich aber nicht wundern, wenn das Tabu dennoch älteren Datums wäre und eigentlich einen anderen Ursprung hatte. Es kommt nämlich nicht selten vor, daß ein altes Tabu ein wenig in Vergessenheit gerät. Geschieht dann ein Unglück, das man auf die Vernachlässigung des Tabus zurückführen kann, so wird es von da an wieder strenger gehandhabt.

Vier Personen, eine Frau und drei Männer gingen in den Wald. Sie trafen unterwegs auf einen Elefanten, den der eine von den Männern anschoß, aber nicht tötete. Der wütende Elefant zertrampelte nun alle vier Leute. Dies erschreckte die Dorfleute so, daß sie von da an kein Elefantenfleisch mehr aßen.

Knapp neben dem Dorfe Butulu beginnt der Hochwald, in dem niemals ein Reisfeld angelegt wird und in dem auch nicht gejagt werden darf. Von diesem Walde erzählte mein Botengänger (namens Smallboy) folgende Geschichte:

19. Jagdverbot im Hochwald von Butulu.

Es war zur Zeit des Häuptlings Sá. Damals ging ein Mann in diesen Wald, um dort zu jagen. Zu dieser Zeit war die Jagd dort nicht ausgesprochen verboten, aber doch eigentlich niemals ausgeübt, da man in diesem Walde die Toten zu begraben pflegte. Man warnte den Mann, doch der ließ sich nicht stören. Beim ersten Schuß aber explodierte seine alte Flinte und verwundete den Mann so schwer, daß er bald danach starb. Daraufhin erließ Sá das Jagdverbot für diesen Wald, weil er sagte, daß die Ahnengeister ihres Dorfes in diesen Waldtieren und besonders in den Affen steckten. Das Gebot wurde auch eingehalten, die Tiere vermehrten sich und niemand störte ihre Ruhe. Man sagt auch, daß der, der auf die Tiere schießen würde, nicht treffen könne.

Dieses Jagdtabu wurde unlängst durch einen Aufenthalt des Distriktskommissärs gestört, den der Affenreichtum dieses Waldes lockte. Dies war zwischen meinen beiden Besuchen in diesem Dorf: der eine 1935, der andere 1937 und ich hatte so Gelegenheit, die Stimmung über diesen Tabubruch zu beobachten. Behauptete man während meines ersten Aufenthaltes, daß dem, der in diesem Walde jagen wollte, schweres Unheil treffen würde, so meinte man später, daß der Jäger dort nichts treffen könne, da das Wild gefeit sei. Tatsächlich ist es der Dichtigkeit des Waldes und der

Höhe der Bäume wegen (Affen!) nicht leicht, sein Ziel zu treffen. Seit dem „Tabubruch“ des Distriktskommissärs nehmen es auch die Mandingo, die bei Butulu eine Siedlung erbauten, mit dem Tabu nicht so genau. Die Dan aber jagen nach wie vor in diesem Walde nicht.

Das bereits erwähnte Dorf Glâli soll besonders glücklich und gesund sein, wenn man sich nur recht närrisch benimmt. Über das

20. Narrentabu von Glali, erzählt Smallboy folgendes:

Die Leute von Glâli tun von Zeit zu Zeit närrisches Zeug, weil ihnen dies Glück bringen soll: wenn es regnet, so schießen sie mit Gewehren und Pfeilen nach den Wolken oder sie schießen nach dem Monde. Dann wieder essen sie Kuhdung mit Sand als Reis mit Palmöl und noch viele ähnliche Dinge mehr. Diese Handlungsweise geht auf folgende Geschichte zurück.

In alten Zeiten ging ein Mann auf seine Farm um Palmnüsse zu schneiden. Er war nicht mehr ganz jung und eher ungeschickt. Als er auf die Palme kletterte, ließ er auf halber Höhe mit den Händen aus und fiel herunter. Seine Frauen liefen entsetzt ins Dorf zurück und berichteten von dem Unfall. Die Dorfleute kamen und wollten Hilfe leisten, fanden aber den Alten, dem gar nichts geschehen war, wohlbehalten unter dem Baume sitzen. Sie fragten, wie er denn das angestellt habe. Der Alte erzählte, er sei so und so hoch hinaufgestiegen — wobei ein anderer Mann aus dem Dorf die angegebenen Bewegungen des Alten ausführte. Dann rief der Alte: „Genau dort, wo du jetzt bist, ließ ich mit den Händen aus!“ „so?“ fragte der am Baume und ließ den Baum aus und fiel natürlich ebenfalls herunter. Man lachte ihn weidlich aus. Nun versuchte es ein Dritter, der den anderen nachahmte und ebenfalls herunterfiel. Man belustigte sich nun weiter damit; einer nach dem anderen erkletterte den Baum und ließ sich herunterfallen. Niemandem geschah etwas. Und weil man dies als sonderbares und glückbringendes Zeichen nahm, betrachtete man die Narrheit als etwas, was diesem Dorfe Glück bringen müsse. Bei allen Gefahren und Unannehmlichkeiten nahm man von nun an Zuflucht zum Narrentum, und so ist es bis heute geblieben.

Diese Geschichte ist nur dem verständlich, der den Humor der Eingeborenen dieser Gebiete kennt. Etwas was den Mano oder den Dan Tränen lachen macht, wird auf uns nicht die leiseste komische Wirkung haben; umgekehrt versteht der Eingeborene natürlich nicht, worüber wir lachen. In ihren Humor ist fast immer ein wenig Schadenfreude gemengt und nicht selten lachen sie über sich selbst, wenn sie irgendwo den Kürzeren gezogen haben.

Glâli hat außer dem Verbot das Bärenmaki zu essen, das auf die Gründung des Dorfes zurückgeht, noch zwei Sondertabus.

21. Zwei Dorftabus in Glâli.

Ein Dorftabu ist die Phytenschlange. Im Dorfe gebar eine Frau als erstes Kind eine Phytenschlange. Man konnte sich dies nicht erklären und ging zu einem Wahrsager, den man um Rat fragte. Dieser sagte, die Schlange und die Dorfleute seien von derselben Familie. Von nun an durften sie die Phytenschlange nicht mehr essen, sonst müßten sie sterben. Die Schlangen hätten den Dorfbewohnern durch dieses Ereignis ein Zeichen geben wollen.

Die Bewohner von Glâli dürfen auch Schnecken nicht essen. Dieses wurde von dem Dorfe F'lo-li übernommen, das auch zum Butulu-Kreis gehört. Die Leute von Glâli kamen eines Tages durch dieses Dorf und waren sehr hungrig. Die Dorfleute hatten gerade gekocht, wollten aber den Durchziehenden nichts davon geben. Sie sagten, es sei das Tabu ihres Dorfes, daß jeder Fremde, der in ihrem Dorfe etwas zu sich nehme, das Dorftabu, und zwar das der Schnecke, mit übernehmen müsse. Da die

Glàli-Leute sehr hungrig waren, erklärten sie sich schließlich damit einverstanden, aßen die gebotenen Speisen und übernahmen auch richtig das Tabu. Wenn später einmal ein Mann aus Glàli dieses Tabu nicht halten wollte, wurde er krank.

Der Gewährsmann war nicht ganz sicher, ob das Dorf, von dem die Glàli-Leute das Verbot angenommen hatten, wirklich F'lo-li war; er vermutete es aber, da F'lo-li das einzige Dorf mit Schneckentabu im Butulu-Gebiet ist und es sich nach der Überlieferung in dieser Gegend abgespielt haben soll.

Im Butulu-Gebiet ist die Dan-Bevölkerung bereits stark mit Kran untermischt. Auch die Ortsnamen zeigen den Einfluß der Kransprache. P'lei heißt im Mano und Dan Dorf (Mano auch pa), li heißt Dorf in Kran; Namen wie Glàli und F'oli sind daher ziemlich verdächtig, auch wenn die Bewohner sich heute Dan nennen. Wie schon erwähnt, neigt der Kran überhaupt dazu seinen Namen aufzugeben. Auch charaktermäßig unterscheiden sich die Bewohner dieses Teiles bedeutend von denen weiter nördlich.

Zwei Dörfer weiter südlich beginnt anerkanntermaßen das Kran-Gebiet. Das erste größere Dorf ist Bellewalli. Hier ist die Heimat des jungen Häuptling Pé. Über die Gründung seines Dorfes und die Geschichte seiner Familie erzählte er mir folgendes:

22. Geschichte von Bellewalli.

Die Liberianer nennen das Dorf Bellewalleh. Der Name stammt aber vom Gründer des Dorfes, dem Häuptling *Bèllèwál + li*, Dorf; also Bellewal-Dorf.

Ursprünglich wohnten alle Kran (*Kāran*) auf dem Gebiet der heutigen Elfenbeinküste. Dort hatten sie ihre Dörfer und ihre Felder, aber es gab nicht genug Farmland. Eines Tages zog ein bekannter großer Jäger, Mätyu mit Namen, über den Fluß, um in den unbesiedelten Urwäldern nach Elefanten zu jagen. Dort kam ihm der Gedanke, daß dieses Gebiet gut sei, um fruchtbare Reisfelder anzulegen und er berichtete in diesem Sinne in seinem Heimatdorf. Ein reicher Mann, ein älterer Sohn des Häuptlings *Bèllèwál*, mit Namen *Suayáwò* zog als erster in den Wald, um probeweise dort ein Feld anzulegen. Er baute sich dazu eine kleine Hütte. Der Reis gedieh ausgezeichnet und es behelligten ihn weder Menschen noch Geister. Als er dieses günstige Ergebnis in der Heimat meldete, zogen viele Leute über den Fluß. *Bèllèwál*, der damals schon ein älterer Mann war, führte diese Gruppe an und er war es auch, der das Feuer mit sich nahm und behütete. Da man bei seinem Stamme nicht Feuer schlagen konnte, gewann er als Hüter des Feuers bei den anderen Auswanderern große Bedeutung. Sie alle mußten zu ihm kommen und um Feuer bitten. Er gab ihnen Feuer und er gab ihnen auch Ratschläge wo sie sich am besten niederlassen konnten. Er soll den *Lyúsòn-* und *Kpeya-plei*¹⁾-Leuten die heutigen Siedlungsplätze gewiesen haben. (Diese wieder behaupten, ihre Abhängigkeit vom alten *Bèllèwál* sei nicht sehr groß gewesen und sie hätten sich wenig um seine Weisungen gekümmert. Man wird wohl eine mittlere Linie als sicher annehmen dürfen; im allgemeinen übertreibt jeder in der Überlieferung über die eigenen Leute ein wenig und sucht deren Bedeutung hervorzuheben.)

Diese Wanderung trug sich vor etwa fünf Generationen zu: „fünfmal Väter“, wie sich Pé ausdrückte:

¹⁾ *Kpeya-plei* ist die Bezeichnung d. Dan für dieses Dorf, der Kran-Name ist mir leider entfallen.

1. *Bèllèwál* (*Bèllèwá*).
2. *Suayáwò* (oder *Suayágbò*), dessen Sohn.
3. *Má*, dessen Sohn.
4. *Kuè* (Buschduiker), Vaters Bruder des letzteren.
5. *Má-sewo*, Sohn des letzteren.

Zu Má-sewos Zeit kamen die ersten Liberianer in die Gegend. Man behauptet, daß Má-sewo von den neuen Leuten und ihrer Herrschaft nichts habe wissen wollen und sich gefürchtet habe. Er soll seine Herrschaft freiwillig an Nyò-tón, Pés Vater, abgetreten haben.

Wahrscheinlicher scheint mir, daß Má-sewo unterworfen wurde und nun unter fremder Herrschaft nicht mehr weiter regieren wollte (daß er abgesetzt wurde, ist weniger wahrscheinlich, da dieses Gebiet am spätesten völlig unterworfen wurde) oder aber, daß ihn der jüngere Nyò-tón verdrängte und mit den Liberianern paktierte: wobei der neue Einfluß siegte und der Alte trotzig beiseite stand. Nyò-tón galt als geschäftstüchtig und klug, Má-sewo als zäh an seinen alten Sitten hängend.

Má-sewos Grab wird, wie das Kuès noch immer in Ehren gehalten. Beide liegen im Dorf. Während Má-sewos Grab im Rechteck mit Steinen eingefast ist und noch eine Reihe von Schüsseln dort zu finden sind, stehen von Kuès Grab nur mehr drei Steine.

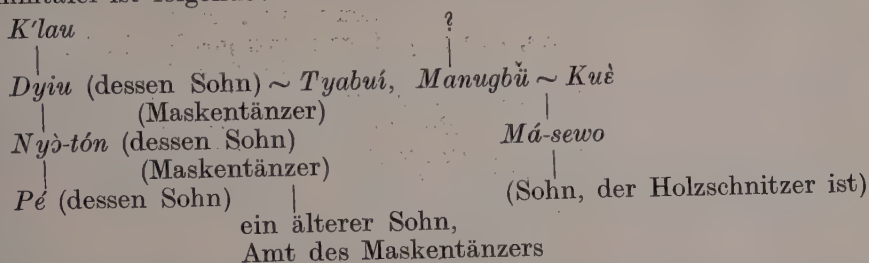
Das höchste Würdezeichen der Häuptlinge von Bellewalli ist ein eigenartig geformter Stab: ein leicht gebogener Griff aus Bronze mit Halbkreisornamenten, hat als Mittelstück ein Holzstück in der Form von vier vollen und zwei Halbspindeln, die mit Messingnägeln beschlagen sind; das Endstück ist wieder aus Bronze und geht in einer langen Spitze aus. Als Nyò-tón die Häuptlingswürde übernahm übergab Má-sewo ihm nicht seinen alten Stock, der ihm von seinen Vorfahren her überkommen war; Nyò-tón mußte sich vielmehr selbst einen solchen Stock anfertigen lassen. Er bekam dieselbe Form, nur die Verzierungen waren etwas andere. Von Nyò-tóns Stock war nur mehr der bronzene Griff übrig, das Holz, von den Würmern zerfressen, abgefallen, der Griff aber wurde sorgfältig bewahrt. Es gelang mir nicht, Nyò-tóns Stock zu erwerben, da Pé auf ihn noch immer große Stücke hielt. Má-sewos Stab aber war einem alten Mann zur Aufbewahrung gegeben worden und es kostete mich nicht allzuviel Mühe, das Stück zu erwerben.

Jeder Häuptling (und jeder Maskentänzer von hohem Range) hat seine Hoheitszeichen. Gewöhnlich sind es zwei: ein stärkeres und ein schwächeres. Das Schwächere war in diesem Dorfe ein verzierter Kuhschwanz. Wenn der Häuptling jemandem dieses Zeichen schickte, mußte er kommen. Wurde aber jemandem das starke Zeichen, also in diesem Falle der Stab, übersandt, so mußte er sich so rasch als es ihm nur irgend möglich war, beim Häuptling einfinden. Es war ihm dann nicht einmal erlaubt, unterwegs zu schlafen, er mußte die ganze Nacht durchwandern. Langte er zu spät ein, so mußte er schwere Buße bezahlen, deren Wert bis zu einem Rind gehen konnte.

Nyò-tóns Familie war ebenfalls sehr angesehen. Die Familie hatte seit vielen Generationen das Amt, einen bestimmten Maskentänzer darzustellen. Nyò-tón selbst war während seiner Lebenszeit Häuptling und Maskenträger: als er starb hinterließ er einem Sohn die Häuptlingswürde, einem anderen aber das Amt des Maskenträgers. Die beiden Söhne stammten übrigens von verschiedenen Müttern und der, der die Häuptlingswürde erbte, war der jüngere.

Nyò-tóns Familie war durch dessen Hauptfrau, die eine Schwester der Hauptfrau Kuès war, mit der ursprünglichen Häuptlingsfamilie ver-

schwägert. Die beiden Schwestern hießen Tyabuí und Mánùgbù. Die Stammtafel ist folgende:



Pé, der etwa Anfang der Dreißig ist, wurde schon in sehr jungen Jahren Häuptling; die Liberianer bestellten ihn als „Clanchief“, setzten ihn aber etwa Ende des Jahres 1936 wegen fortgesetzter Übergriffe ab. Im Dorfe wurde er aber aus alter Gewohnheit nach wie vor geachtet, obwohl er nicht beliebt gewesen war.

Vom Dorfbmann in Bodogli erhielt ich folgende Nachrichten von seinem Dorfe.

23. Geschichte von Bodogli (Yòà-piè-Stamm).

Die heutigen Bodogli-Leute gehörten in ihrer alten Heimat zum Nyòà-Unterstamm, der auf heute französischem Gebiet lebte. Ihr Heimatdorf war Gèa-piè. (Die Bewohner dieses Dorfes sind gemischt, Dan und Kran; die beiden Ortsnamen sind in diesem Falle Dan.) Die Einwanderung erfolgte vor nicht allzu langer Zeit. Der Dorfbmann, der zwischen sechzig und siebzig sein mochte, erzählte, daß sein Vater gerade zur Zeit ihrer Wanderung geboren wurde. Da ein Mann im allgemeinen erst ziemlich spät zu einer Frau und legitimen Kindern kommt, so muß man wohl annehmen, daß sein Vater mindestens 25 Jahre war, als der Sohn geboren wurde. Nehmen wir des Sohnes (Dorfbmannes) Alter mit 60 Jahren an, so kann man die Einwanderung um ungefähr 1852 herum ansetzen. Die Bodogli-Leute kamen offensichtlich aus dem Nordosten und aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich ihre Wanderung etappenweise vollzogen. In ihrem heutigen Wohngebiet saßen damals die Leute des Bo-Unterstammes und das Flußufer des Nuon war auch bereits besiedelt. Von Butulu bis Kpeya-plei war das Land bereits bewohnt, zwischen den wenigen Dörfern aber und besonders gegen Bo zu, war noch dichter jungfräulicher Wald.

Der Vater des heutigen Dorfbmannes zog sich an den heutigen Wohnort zurück, als er die Kunde von einem Vordringen der Liberianer hörte. Etwa ein Jahr (Zeitangaben nie zuverlässig), nachdem er begonnen hatte, Bodogli zu bauen, kamen bereits die ersten Soldaten der Liberianer. Diese Begegnung schien aber friedlich gewesen zu sein; die Gründung dieses Dorfes wurde von ihnen zur Kenntnis genommen. Es wurde eine Kuh geschlachtet und das Dorf Bodo-li > Bodogli = neues Dorf, genannt. Dieser Name entstammt der Kran-Sprache; der Mischcharakter dieses Gebietes tritt so deutlich hervor.

Bevor man daran ging, das Dorf zu erbauen, schnitt man im Walde ein Seil von einer Liane. An beiden Enden zogen gleich viel Menschen. Diese Prozedur wurde an den verschiedensten Stellen versucht, bis endlich einmal der Strick zerriß. An dieser Stelle wurde dann das Dorf erbaut.

24. Ziegenbocktabu von Bodogli.

Den Leuten von Bodogli ist es verboten, das Fleisch des Ziegenbockes zu essen. Dies geht auf folgende Geschichte zurück:

Die Bodogli-Leute waren im Kriegszustand mit dem Gbo-li-Unterstamm. Das Kriegsglück hatte sie verlassen und sie befanden sich auf der

Flucht. Gegen Abend kamen sie an ein Wasser, das sie nicht kreuzen konnten. Dem Kriegshäuptling träumt daraufhin in derselben Nacht, daß er am nächsten Tag einen Übergang finden würde. Er müsse aber dafür dem Kopf des Ziegenbockes, den man tags zuvor geschlachtet habe, als Opfergabe etwas zu essen geben und von nun an dürften sie alle das Fleisch des Ziegenbockes nicht mehr essen. Folgten sie diesem Traumgebot, so könnten von nun an „Kugeln und Pfeile sie nicht mehr verwunden, Messer sie nicht schneiden“. Falls sie aber das Ziegenbocktabu ablehnen würden, müßten sie alle an diesem Kriege sterben.

Sie taten, wie ihnen im Traume geheißen wurde und schlugen auch richtig die Feinde in die Flucht.

Der Ne-son-Unterstamm südlich von Bellewalli hat folgende Tabus: Weißes Huhn und schwarzer Buschbock (blackdeer); Gewährsmann war Häuptling Pé, dessen Mutter von dort stammte.

25. Tabus von Ne-son.

Weißes Huhn: In alten Zeiten, als es viele Kriege gab, wurde eine Gruppe von Leuten im Kriege geschlagen und suchte sich zurückzuziehen. Gegen Abend kamen sie an den großen Fluß (Nuon), der zu tief war, um ihn zu durchwaten (Durchschwimmen eines fremden Flusses wagt man wegen der Wassermenschen nicht). Man suchte nach einer Furt, konnte aber keine finden. Sie waren sehr verzweifelt, denn sie wußten, daß sie nur einen geringen Vorsprung vor ihren Verfolgern hatten und daß, wenn sie am anderen Tage nicht kreuzen konnten, dies ihrer aller Tod sein würde. Sie legten sich am Flußufer schlafen. Im Traume erschien ihrem Anführer ein weißes Huhn und teilte ihm mit, daß am kommenden Morgen viele Kuhreihier eintreffen würden, die im Wasser für sie eine Brücke bilden würden. Sie sollten sich nicht fürchten und die Brücke ruhig benutzen.

Am nächsten Morgen kamen richtig die Kuhreihier und der Anführer beruhigte die furchtsamen Leute, indem er ihnen seinen Traum erzählte. Sie wagten denn auch wirklich auf dieser lebenden Brücke zu kreuzen, kamen wohlbehalten am anderen Ufer an und entkamen so den verfolgenden Feinden.

Aus Dank für den guten Rat aßen sie von nun an keine weißen Hühner mehr.

Sonderbar ist, daß der Kuhreihier nicht tabu wurde. Er war ihnen nur Mittel zum Zweck, ohne den Rat des weißen Huhnes hätten sie der Kuhreihierbrücke nicht getraut. Obwohl hier nichts dergleichen gesagt ist, scheint es mir, als ob auch in diesem weißen Huhn der Geist eines Ahnen zu ihnen gesprochen habe.

Buschbock: In alten Zeiten durften die Ne-son-Leute Buschbockfleisch essen. Man jagte ihn und fing ihn in Fallen. Eines Tages aber gebar eine Frau, die bereits viele Kinder geboren hatte, als letztes einen jungen Buschbock. Diese sonderbare Begebenheit wurde dahin gedeutet, daß in ihrem Lande die Ahnengeister im Buschbock ihren Aufenthalt genommen hätten und von nun an wurde das Fleisch des Buschbockes nicht mehr gegessen.

Der Ne-son-Unterstamm besteht aus fünf Dörfern, von denen drei auf französischem Gebiet liegen; er ist bereits rein Kran.

Die Tabus von Bellewalli sind folgende:

26. Buschduiker: In alten Zeiten, als einmal die Leute auf ihren Feldern arbeiteten, kam eine trachtige Buschduiker-Kuh in das Dorf und warf dort in der Küchenhütte (die immer offen ist) ihre beiden Jungen. Als die Dorfleute abends heimkamen, fanden sie die beiden Jungtiere. Kurze Zeit darauf warf eine Buschduiker-Kuh an derselben Stelle wiederum zwei Junge. Dies nahm man nun als Hinweis, daß die Ahnen dieses Dorfes

in den Buschduikern lebten und daß diese ihnen die Tatsache auf diesem ungewöhnlichen Wege zur Kenntnis brächten. Von nun an wurde diese Tierart nicht mehr gegessen.

Hund: In sehr alten Zeiten, lange bevor die Kran in diesen Gebieten wohnten, gebar eine Frau, die bereits viele Kinder geboren hatte, zuletzt einen Hund. Die Leute wunderten sich darüber und fragten den Hund, warum er gekommen sei. Dieser antwortete, daß er gekommen sei, um die kleinen Kinder zu reinigen und zu bewachen. Er tat dies wirklich und erwies sich als sehr nützlich. Von da an aß man Hundefleisch nicht mehr.

Das Verbot Hundefleisch zu essen ist übrigens in Nordostliberia recht allgemein und der Mythos über den Ursprung des Verbotes ist, bis auf geringe Abweichungen, derselbe. Das Gebiet des Hundetabus oder, wie man vielleicht gerade in diesem Falle sagen könnte, Hunde-Clans, ist kein geschlossenes; dieses Verbot ist aber eines der am weitesten verbreiteten.

Von Kuáwo aus Be-plei (Ga-Distrikt) erfuhr ich die vollständigere Version des Hundetabus; diese Form gilt für die Dan.

27. Hundetabu.

In sehr, sehr alter Zeit, lange bevor alle die zuvor erzählten Dinge spielten, gab es nur ein Menschen-(Geschwister-)Paar auf Erden. Dieses Geschwisterpaar schlief miteinander — was heutzutage streng verboten ist — und sie erzeugten zwei Kinder, einen Knaben und ein Mädchen. Diese Kinder zogen zusammen in ein Land nördlich von hier. Sie ließen sich dort nieder und bauten eine Siedlung. Da keine andere Frau da war, schlief wieder der Bruder mit der Schwester und nach und nach bekamen sie eine große Menge von Kindern. Diese Kinder zeugten wieder Kinder untereinander. Als die Stammschwester eines Tages wieder schwanger war, träumte ihrem Manne, daß die Frau demnächst nebst einem Kinde auch einen Hund gebären würde. Dieser Hund werde von nun an die kleinen Kinder reinigen, ihre Exkremente fressen und sie dadurch vor Zauber behüten. Dafür dürften sie aber von nun an Hunde nicht mehr essen. Die Frau gebar richtig einen Hund, der von nun an die Kinder behütete. Und von nun an aß man, wie es ihnen geheißen worden war, Hundefleisch nicht.

Später, als der Mann schon alt war, träumte er nochmals, daß er seine Kinder in zwei Teile teilen sollte. Sie taten dies; die Schwester zog mit einem Teil der Kinder in ein Land, der Bruder mit dem anderen Teil in ein anderes.

Ein anderes sehr verbreitetes Tabu ist das des Buschduikers. Es hat aber eine andere Ursprungsgeschichte als in Bellewalli. Zwei meiner Diener stammten aus einem Dorfe nicht weit von Bodogli und auch sie hatten dieses Gebot einzuhalten, erzählten aber dieselbe Ursprungsgeschichte (in einer leichten Variante), die ich in Kanplei im nördlichen Dan-Gebiet gehört hatte.

28. Buschduikertabu.

Zu einer Zeit, als die Krokodilmenschen noch viel Zauber trieben, fingen sie einen Mann, der in den Busch gegangen war. Sie steckten ihn in ein Loch unter der Erde und hielten ihn da gefangen. Das Loch war mit Erde bedeckt und konnte von Vorübergehenden nicht gesehen werden. Als er schon nahe am Verhungern war, rannte ein Buschduiker, der von einem Menschen verfolgt wurde, über das Loch und brach ein. Der nachfolgende Jäger fand den Gefangenen.

Zweite Version: Der Gefangene hielt sich an dem Bein des Buschduikers an, als dieser einbrach und ließ sich von dem Tier, das nicht gejagt wurde, herausziehen.

Aus Dankbarkeit wurde von diesem Manne und allen seinen Nachkommen der Buschduiker nicht mehr gejagt und sein Fleisch nicht mehr gegessen.

In der Umgebung von Ga-plei gibt es also folgende Tabus, die für alle Bewohner dieses Häuptlingstums gelten:

1. Schimpanse und Schnecke (siehe Nr. 15),
2. Buschduiker (siehe Nr. 28),
3. Hund (siehe Nr. 27),
4. Ziege.

Das letzte Tabu der Ziege war ursprünglich nur das Jagdtabu der Jäger. Jeder, der in der Jagd erfolgreich sein wollte, mußte auf das Fleisch der klettertüchtigen und raschen Ziege verzichten. Das Tabu ging allmählich auf das ganze Häuptlingstum über. Die Leute gelten auch als besonders gute und geschickte Jäger. Die Ziege war also ursprünglich das Tabu des Jagdzaubers, ob es als solches noch eine besondere Geschichte hat, war Kùáwo nicht bekannt. Die Tabus, die von einem Zauber vorgeschrieben sind, haben aber selten besondere Gründe, sie sind von einem Zauberer oder Wahrsager vorgeschrieben und verdanken manchmal Träumen ihre Entstehung, sind aber auch oft ganz willkürlich.

Nördlich von Lehpula (*Yáli*), wo übrigens der Affe und der Waran tabu sind, lebt der Nyoli-Unterstamm. Er umfaßt fünf Dörfer. Das wichtigste Tabu ist das des Huhnes. Es ist eines der sogenannten „starken“ Tabus, die sich immer weiter ausbreiten. Auch bei einem Teil des Yáli-Unterstammes hat sich das Hühnertabu bereits eingebürgert und die Geschichte seiner Entstehung ist ziemlich bekannt.

29. Hühnertabu von Nyoli.

Vom Hauptdorf dieses Stammes B'lontuo gegen Lehpula zu liegt ein dichter Wald, durch den ein Bach fließt. Dort gab es, ohne daß jemand davon wußte, wilde Hühner (wohl verwilderte). Sie legten ihre Eier, brüteten sie aus und vermehrten sich in diesem unzugänglichem Dickicht. Ein fremder Jäger (Jägerberuf; meist wandernd) kam durch diesen Wald. Ihm schien es, als ob sich im Dickicht etwas bewege und er dachte an Perlhühner; so begann er dort Fallen aufzustellen. Die Falle fing nachts ein Huhn. Als der Jäger ging, um seine Falle nachzusehen, sah er gerade noch undeutlich durch die Büsche, wie ein größerer Vogel, ein Hahn, den er aber für ein Perlhuhn hielt, das gefangene Huhn aus der Falle befreite, indem er den Strick durchschnitt. Der fremde Jäger war darob erschreckt und erstaunt und ging nach B'lontuo, wo er diese sonderbare Begebenheit erzählte. Der alte Má aus B'lontuo beschloß daraufhin diesen Wald zu besuchen. Als er in die Nähe dieser Stelle kam, stand plötzlich ein Hahn vor ihm und fragte, warum man die Hühner hier herum denn nicht in Ruhe ließe und sie durch Fallenstellen behellige. Wie sie denn unter solchen Umständen ihr Dorf bauen und ihre Kinder aufziehen sollten? Er, der Hahn, müsse schon sagen, daß wenn dieses Fallenstellen fortgesetzt würde, er in ihrem Dorfe noch mehr Kinder sterben machen wolle (im Dorfe scheint gerade eine Seuche unter den Kindern geherrscht zu haben), die Kinder im Dorfe stürben nur, weil man die Hühner nicht in Ruhe ließe. Der alte Mann erschrak und lief ins Dorf zurück, um die Kunde von dem Erlebten zu bringen, denn bis jetzt hatte man noch niemals sprechende Hühner gesehen.

Daraufhin ging Gópù, ein anderer alter Mann, zu dem Walde. Der Hahn erschien wiederum und wiederholte alles, was er Má gesagt hatte. Da beschloß man von nun an, nicht nur die Hühner in diesem Busch nicht mehr zu jagen, sondern Hühnerfleisch überhaupt nicht mehr zu essen, da sich die Hühner geradeso wie Menschen benähmen. Von da an soll die Kindersterblichkeit in Nyoli stark zurückgegangen sein.

Das Hühnertabu von Nyoli gilt, wie bereits erwähnt, als besonders kräftig und wird daher auch über die Grenzen des Nyoli-Gebietes verbreitet. So ist es auch heute im ganzen Häuptlingstum von Mongru (um Kan-plei) heimisch geworden. Man erzählt darüber:

30. Hühnertabu von Kán-plei.

Vor langer Zeit wollte ein Häuptling eine Frau aus dem Nyo-li-Gebiet heiraten. Die Frau stammte auch aus einem vornehmen Geschlecht; sie nahm die Werbung nur unter der Bedingung an, daß nicht nur er, sondern das ganze Häuptlingstum, das Hühnertabu annehmen müsse. (Häuptlinge und ihre Familien halten oft Tabus strenger als die gewöhnlichen Leute; auch aus weiblichen Linien werden häufig Tabus übernommen. Grund wird hierfür keiner angegeben, höchstens erhält man auf eine diesbezügliche Frage die Antwort, daß man sich als Häuptling eben mit allen gutstellen müsse.) Der Häuptling nahm die Bedingung an, heiratete die Frau und verkündete, daß von nun keiner seiner Leute mehr ein Huhn essen dürfe. Auch das Schlachten der Hühner ist ursprünglich verboten gewesen wenn es auch heute gegenüber Fremden nicht mehr ganz so streng gehandhabt wird.

Das Tabu war nicht sehr populär und einige der Leute murrten. Ein Mann beschloß, sich nicht weiter um das neue Tabu zu bekümmern und aß ruhig weiter Hühner. Aber als seine Frau das nächste Mal gebar, bekam sie statt eines Kindes ein Huhn. Als dies den anderen Leuten zu Ohren drang, beschlossen sie, sich von nun an doch an das neue Tabu zu halten.

Aus all diesen Berichten geht klar hervor, daß es Tabus — meist Tiere gibt, die von einer größeren Menschengruppe — Unterstamm oder Dorfgemeinschaft — nicht gegessen und meist auch nicht getötet werden dürfen. Seltener ist überhaupt jede Berührung mit einer verbotenen Tiergattung untersagt. (Z. B. ein Fall, bei dem auch die Haltung von Ziegen untersagt ist.)

Neben diesen Gruppentabus hat jede Familie noch eigene Gebote, die in der Regel in männlicher Linie vererbt werden. Eine dritte Art von Tabu ist jene, die bei der Zugehörigkeit zu gewissen Zauberbünden einzuhalten ist. Das Mano und das Dan kennt nur ein Wort für alle: *teíng* oder *túng* das von den Eingeborenen selbst mit „Gesetz“ übersetzt wird.

In vielen Fällen wird ein Unterstamm wohl aus einer erweiterten Familie entstanden sein. Es siedelten sich aber immer so viele Fremde mit an (Dorfgrößen schwanken zwischen 20 und 200 Hütten), daß von einer Exogamie keine Rede mehr ist. Clanexogamie des gemeinsamen Totems wegen, hat es wohl niemals gegeben.

Ich möchte überhaupt dahingestellt lassen, ob das hier festgestellte System von gruppenweisen Verboten eines bestimmten Tieres, mit dem, was man gemeinhin unter „Clantotemismus“ versteht, identisch ist. Wenn wir Totemismus in seiner weitesten Definierung¹⁾ nehmen, so fallen die Erscheinungen, die in diesem Gebiete festzustellen sind, in dieses Begriffsfeld, sehen wir aber genauer hin, so lassen sich deutliche Verschiedenheiten in den Beziehungen zu den Tieren erkennen. Ich möchte aber ausdrücklich feststellen, daß das Bilden und Umbilden von Tabus (und Schaffen von Totemen) noch durchaus im Volke lebendig ist und wenig dafür spricht, daß es sich um die morbiden Reste einer alten Kulturschicht handeln könnte. — Der Einfluß der Zivilisation wird natürlich auch hier abtötend wirken. Vorderhand hält aber auch noch die jüngere Generation — sogar Hausboys, die lange in Europäerdiensten standen — noch ihre Tabus und fügt sogar gelegentlich neue hinzu.

¹⁾ (Ankermann.)

Wenn das eine oder andere Tabu in Vergessenheit gerät, so geschieht dies nur, weil ein anderes, das als bedeutender angesehen wird, an seine Stelle getreten ist. Wird die Liste der Tabus für den einzelnen zu lang, so läßt man das eine oder andere, das als „schwächer“ gilt, fallen. „Starke“ Tabus sind im allgemeinen solche, die entweder Tabubruch sofort mit Krankheit oder Unglück bestrafen oder wo das Einhalten des Tabus besondere Vorteile verspricht. Erscheint ein Tabu einem Menschen gar zu hart, so kann er sich unter Umständen davon entbinden lassen: er geht zum Wahrsager und trägt ihm sein Anliegen vor. Dieser stellt nun fest, was getan werden muß, um üble Folgen zu vermeiden und gewöhnlich ist mit einer Opfergabe das Tabu zu mildern. In einem mir bekannten Falle war das Tabu, sämtliche Fische zu meiden. Da das Dorf gerade an einem Flusse lag und Fleisch selten war, wurde das Tabu auf eine bestimmte Fischart erleichtert.

Eine besondere Gruppe bleibt noch zu besprechen, die der Zwillinge. Jeder Zwilling hat von Geburt an das Tabu des schwarzen Buschbockes (blackdeer). Werden Zwillinge geboren, so dürfen von da an auch die Eltern kein Buschbockfleisch mehr essen. Erst bis die Zwillinge (oder der überlebende Teil) herangewachsen sind, gehen diese in den Busch, um einen Buschbock zu erlegen. Sie bringen diesen den Eltern und fordern sie auf, das Fleisch zu essen. Von da an sind die Eltern des Tabus entbunden. Beachtenswert ist, daß hier die immer als zauberkräftig geltenden Zwillinge den Buschbock doch töten dürfen. Das Tabu gilt für Zwillinge aller drei Stämme; interessanterweise haben auch die Gola in Westliberia dasselbe Tabu für Zwillinge.

Zwillingsgeburten sind sehr unbeliebt und man hat auch vor den neugeborenen Kindern bereits eine große Scheu. Man glaubt, daß die Säuglinge bereits untereinander sprechen können und imstande sind, ihre eigenen Eltern zu töten. Das zweitgeborene Kind gilt als das zauberkräftigere. Man behandelt Zwillinge mit Achtung, gibt ihnen reichliche Geschenke, aber man läßt bereits den kleinen Kindern fühlen, daß man ihnen nichts Gutes zutraut. Zwillinge, die ich traf, waren meist ungewöhnlich boshaft und hinterlistig — wohl durch die Sonderstellung, in die sie von Geburt an gedrängt werden.

Frauen von fremden Unterstämmen übernehmen in der Regel die „starken“ Gruppentabus und manchmal auch die übrigen Tabus des Gatten; gezwungen sind sie dazu aber nur, während sie schwanger sind oder ein Kind stillen. Oft wird die Frau aber freiwillig die Tabus des Gatten mit einhalten, schon wegen der Einfachheit bei der Zubereitung der Speisen. Es mag auch vorkommen, daß, wenn sie oder ein Kind erkrankt, der Wahrsager feststellt, daß auch sie die Tabus des Gatten einhalten muß.

Immer hält die Frau zu den fremden noch die eigenen Tabus. Wenn der Gatte ihr aber ausnahmsweise befiehlt, die verbotene Speise zu essen, so darf sie das Gebot dieses eine Mal außer acht lassen. Bei „starken“ Tabus wird man dies aber nicht wagen. „Starke“ Tabus können (Gruppen- und Familientabus) von der Mutter auf das Kind übergehen. Mindestens ein Tabu des Vaters wird aber in einem solchen Falle auch mit übernommen. Solche Fälle sind nicht einmal besonders selten.

Ich gebe nun als Beispiele die Tabus von einer Reihe von Personen, mit der Angabe (wenn erreichbar), welcher Art das Tabu ist.

Häuptling Pé; Hund, Buschduiker (siehe Nr. 26a u. b), weißes Huhn, Kran
 schwarzer Buschbock (siehe Nr. 25a u. b, von der Mutterseite her übernommen), Ziegenbock (siehe Nr. 34, vom Vater, der in Bodogli geboren wurde).

- Kuáwo, Dan: Schimpanse, Schnecke (siehe Nr. 15), Hund (Nr. 27), Ziege (Jagdtabu von Gá-plei), Huhn (Familientabu vom Vater übernommen).
- Bülò, Kono: Ziege (altes Tabu vom Kono-Land vom Vater mitgebracht), Schimpanse und Hund (wohnhaft im Gá-plei-Gebiet; dem Vater wurde vom Wahrsager angegeben, daß er diese Tabus halten müsse; es sind einige der allgemeinen Gá-plei-Tabus), bittere Eierpflanzen (vom Kono-Land mitgebracht).
- Dan: Elefant, Schimpanse und Ziege (siehe Nr. 18a u. b und Nr. 17), Hund (Nr. 27). Guineahirse und Schlange (vom Vater übernommene Familientabus).
- Mano: Diana-Affe, Cephalolophus, Hund (siehe Nr. 11; Hund dieselbe Ursprungserzählung wie überall), Wildschwein (individual).
- Mano: Ziege, Hund, Cephalolophus (Gruppentabus; lange aus der Heimat entfernt, Gründe unbekannt), eddo, Familientabu von Mutter übernommen.
- Kran (südlich): Elefant (Gruppentabu), Hund (wie oben), Schlange (Spezialtabu des Vaters) und von ihm übernommen bei Übergabe eines Zaubers), Termiten (von Wahrsager auferlegtes Tabu, das aber nicht eingehalten wurde).
- Dan/Kran: eine langstielige Pilzart, Termiten, Zibethkatze und Salz, das nicht im Lande selbst hergestellt wurde (wahrscheinlich Dorftabus; nicht genau bekannt).
- Dan/Kran: Buschduiker, Hund und Zibethkatzen, braunes Huhn (Hund: wie oben Buschduiker, siehe Nr. 28); die beiden letzten Tabus sind Eigentum der Familie, die große Jäger sind und über einen Jagdzauber verfügen, der *yudo gboli* heißt und unverwundbar machen soll. Über die Familie erfuhr ich folgendes:

Als nach der Dorfgründung von Bodogli der Krieg mit Bó und Bulo endlich zu Ende war, gab es einen Mann namens Gósà im Dorfe, der als besonders guter Elefantenjäger galt. Gósà wurde von einem Elefanten getötet. Sein bereits erwachsener Sohn Duo war schon in die Geheimnisse der Elefantenjagd eingeweiht worden und erbte auch den Zauber des Vaters. Er erlegte viele Elefanten, nur um seinen Vater an den Elefanten zu rächen. Er vererbte seine Kunst seinem Sohne Keí, dem Vater meiner beiden Boys Gësi und Koenti, die die zuletzt genannten Tabus einzuhalten haben. Die Geschichte ihrer Familie haben mir aber nicht sie, sondern der Dorfobmann von Bodogli erzählt, der ein Freund ihres Vaters ist. Ihr Dorf befindet sich etwas nördlich von Bodogli. Die Ursache der Jagdtabus ist ihnen nicht mehr bekannt. Gësi bekümmert sich nicht um die Jagd, aber Koenti hat allen Eifer geerbt, und ein älterer Bruder ist auch bereits ein bekannter Jäger.

Individuelle Tabus können Tabus von bestimmten Zaubergegenständen und als solche entweder von dem Hersteller des Zaubers auferlegt worden sein oder der Eigentümer hat geträumt, daß er ein bestimmtes Tabu einhalten müsse, wenn sein Zauber wirksam sein solle. Individuelle Tabus entstehen oft aus Träumen. Auch eine bloße Idiosynkrasie gegen bestimmte Fleisch- oder Fruchtarten bei einem Kinde kann Anlaß geben, daß vom Wahrsager die betreffende Speise als Tabu erklärt wird. Ein Tier, das auf irgendeine Art dem Menschen hilfreich war oder eine Bestie, die einen Menschen verschont hat, kann tabu werden. Die Bananenstaude wird tabu, wenn sich eine Frau mit Opfern an sie wendet, damit sie ihr zu einem Kinde ver helfe (siehe auch Westermann: Die Kpelle-Sprache in

Liberia). Auch bewußt kann ein Mensch ein neues Totem erwerben, das er dann nicht mehr essen darf und das ihm seinen Schutz gewährt. Dies berührt aber bereits die Tiermenschenbünde, auf die ich im Rahmen dieses Artikels nicht eingehen kann.

Auch die Tabus der Zauberaabwehrbünde will ich hier nur der Ordnung halber erwähnen. Sie bestehen äußerst selten in einem Speiseverbot, fast immer nur in dem Verbot bestimmter Handlungen, wie zum Beispiel, dem Bundeszauber keine Zitronen in die Nähe zu bringen, in derselben Hütte kein Palmöl zu brennen, im Dorfe Pflanzen nicht im Feuer zu rösten, sondern sie nur zu kochen und dergleichen mehr. Nicht nur Mitglieder haben diese Gebote einzuhalten, sondern alle, die dem Zauber in die Nähe kommen, sowie die Dorfgemeinschaft, die ja auch den Schutz des Zaubers genießt.

Diese Art von Tabu ist aber von den Gruppentabus und den individuellen Tabus dem Wesen nach ganz verschieden. Ich möchte sagen, sie sind ganz profan, während bei den anderen doch eine geheimnisvolle Beziehung zwischen Objekt und Subjekt besteht. Es ist keine religiöse Bindung vorhanden und es findet sicher keine Verehrung statt, aber es kommt doch zuweilen vor, daß einem Totemtier (oder Pflanze) geopfert wird. Das Tier steht irgendwie mit der Vergangenheit des Menschen in Beziehung: es haust entweder ein Ahne in ihm oder es hat sich sonst irgendwie dem Menschen freundlich erwiesen. Erwähnen möchte ich noch, daß sich der Eingeborene Nordostliberias heftig gegen die Zumutung wehrt, von irgendeinem Tier abzustammen. Die Beziehung zu dem Tier oder vielmehr zu der Tierwelt ist eine rein mystische, möglicherweise eine magische. Jedes Tier hat der Meinung der Eingeborenen nach eine Seele, vor der sich der Mensch in acht nehmen muß. Das lebende Huhn ist harmlos, die Seele eines toten Huhnes jedoch ist imstande, auch einem Menschen zu schaden. Deshalb trifft man bei der Schlachtung eines Tieres auch seine Vorkehrungen: der Eigentümer selbst wird es schwerlich selber töten und wenn er dies nicht umgehen kann, so wird er dem Tier vorerst erzählen, daß er von jemandem anderen zur Schlachtung beauftragt sei und gehorchen müsse. Von dem ersten größeren geschlachteten Tier darf der Besitzer nichts verzehren, auch wenn er es selbst nicht geschlachtet hat. Er wird erst Fleisch vom dritten Tiere zu sich nehmen und das Fleisch der ersten beiden unter seine Freunde verteilen. Wenn das Tier während der Schlachtung einen Schrei ausstößt oder sehr unruhig ist, so bedeutet dies Unglück, weil das Tier sein Schicksal schon vorher erkannt hat und seine Seele sich nun rächen wird. Dem lebenden Tier, dem Tierkörper, schreibt man gar keine Bedeutung zu, Beachtung allein findet die Seele im Tier (die oft, vielleicht immer, eine menschliche Seele war). Diese Tierseele ist genau so unsterblich wie die der Menschen und wird nach dem Tode frei, um umherzuwandern. Man ist der Ansicht, daß ein Ahngeist sich bitter rächen wird, wenn man das Tier, in dem er sich gerade aufhält, tötet; also hat man den Ahngeist nur vertrieben, er wird sich nun in einem anderen Tier aufhalten. (Anders ist es mit den Tiermenschen, die ich oben erwähnte: da ist die Seele eines bestimmten Menschen mit einem ganz bestimmten Tiere verquickt; wird dieses Tier getötet, so muß auch der Mensch sterben und umgekehrt. So ein Tiermensch kann von Geburt aus „ein bestimmtes Tier haben“ oder er kann es auch erst später erwerben. Nach seinem Tode aber wird sich sein Totengeist dahin begeben, wo sich die anderen Totengeister seines Dorfes oder seines Unterstammes aufhalten.)

Es ist möglich, daß die Ansichten über die Tierseele schlechthin in einem gewissen Zusammenhange mit dem Gruppentabu stehen und daß eine uns noch nicht ganz erfaßbare Beziehung zwischen Menschen- und Tierseele bestehen soll, die in den Tabus ihren Ausdruck findet.

Die Religion der Bantu von Kavirondo.

Von

Dr. Günter Wagner.

I.

Obwohl die Bantu der Landschaft Kavirondo an Zahl und Lebenskraft zu den bedeutendsten Völkerschaften Ostafrikas gehören, haben sie bisher nur wenig völkerkundliche Beachtung gefunden. Es seien daher einleitend einige Worte über ihre geographische Zugehörigkeit und ethnische Gliederung gesagt. Das Wort Kavirondo, das in keinem der Eingeborenendialekte vorkommt, stammt, soviel man weiß, von arabischen Händlern her; seine Etymologie ist aber bis heute noch nicht geklärt. J. Thompson und andere Europäer, die das Land zuerst bereisten, haben das Wort von ihren Swahili-Trägern übernommen¹⁾, und seitdem ist es allgemein als Name für die fruchtbare und volkreiche Landschaft in Gebrauch gekommen, die sich zwischen dem Hochland der Nandi und Lumbwa im Osten und dem Viktoriasee sowie der Landschaft Busoga im Westen erstreckt. Im Norden wird Kavirondo auf natürliche Weise durch den weitausladenden, über viertausend Meter hohen Elgonberg begrenzt, während es im Süden allmählich in den nordwestlichen Teil der Massai steppe übergeht.

Die Landschaft Kavirondo ist von zwei sprachlich ganz verschiedenen Gruppen bevölkert. Beide werden im englischen Sprachgebrauch mit dem Sammelnamen „the Kavirondo“ bezeichnet; eine wenig glückliche Zusammenfassung, die besonders in der älteren Literatur oftmals zu Verwechslungen oder Unklarheiten Anlaß gegeben hat²⁾. Die eine Gruppe, der Stamm der Ja-Luo, spricht einen nilotischen, dem Lango und Acholi ähnlichen Dialekt; die Sprache der zweiten Gruppe besteht aus einer Reihe nahe miteinander verwandter Bantudialekte, die in ihrer Gesamtheit der Sprache der Nyamwezi in Deutsch-Ostafrika am nächsten zu stehen scheinen³⁾. Die Niloten leben im westlichen Teile Kavirondos, in den tiefer gelegenen Gebieten, die an die Landschaft Busoga und den Viktoriasee angrenzen, während die Bantu eine 14 bis 1600 m hoch gelegene Ebene bewohnen, die den größeren Teil der Landschaft ausmacht. Die Gesamtbevölkerung Kavirondos beträgt etwas über eine Million Menschen, von der auf die Bantu (Nord- und Südkavirondos) etwa 600 000 entfallen⁴⁾. Die verschiedenen Bantustämme Kavirondos sind nicht nur sprachlich, sondern auch kulturell nahe miteinander verwandt, bilden aber keine politische Einheit. Ihre Wirtschaft gründet sich auf den Hackbau, neben dem aber überall — und besonders stark im nördlichen Teil bei den Vugusu — auch die Viehzucht betrieben wird⁵⁾. Die Nachbarschaft und teilweise Ver-

¹⁾ Vgl. Sir H. H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, London 1902, Bd. II, S. 722 und C. W. Hobley, *Anthropological Studies in Kavirondo and Nandi*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London 1903, S. 359.

²⁾ Vgl. z. B. Max Weiß, *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Berlin 1910.

³⁾ Diese Ansicht gründet sich auf einen Vergleich der Kavirondo-Bantudialekte mit den von Missionar W. Blohm in seinem Werk „Die Nyamwezi“ veröffentlichten Texten. Sie weisen vor allem mit dem Lurogoli-Dialekt in Nord-Kavirondo eine große Ähnlichkeit auf, was mit der Tradition der Logoli in Einklang steht, daß sie früher weiter südlich, in der Gegend von Schirati am Ostufer des Viktoriasees gewohnt hätten.

⁴⁾ Nach dem britischen Zensus von 1932.

⁵⁾ Vgl. G. Wagner, *Die traditionelle und die moderne Familie bei den Bantu-Kavirondo*. *Archiv für Anthropologie*, N. F., Bd. 25, S. 2. Braunschweig 1939.

mischung mit nilotischen und niloto-hamitischen Stämmen (Teso, El Kony, Nandi, Massai) hat in einigen Untergruppen der Kavirondo-Bantu zu kulturellen Entlehnungen von diesen Stämmen geführt, die sich auch in den religiösen Vorstellungen bemerkbar machen. Man kann unter den Bantu von Nord-Kavirondo etwa fünfzehn Einzelstämme unterscheiden¹⁾, wenn man die Gleichheit des Dialektes und ein mehr oder weniger enges Zusammengehörigkeitsgefühl der einzelnen exogamen Klans in der Kriegführung wie auch in ihren Heiratsbeziehungen als Kennzeichen der Stammeseinheit ansieht. Nur bei ganz wenigen dieser Stämme (z. B. den Wanga) übt die Hauptlinie eines Klans politische Autorität über die anderen Klans derselben Dialektgruppe aus, so daß man von einem Stammeshäuptlings-tum sprechen kann.

Während meines Aufenthaltes bei den Kavirondo-Bantu, der im ganzen einen Zeitraum von etwas über drei Jahren umfaßte, habe ich zwei dieser Stammesgruppen eingehend untersucht, nämlich die in der Mitte Kavirondos, am Äquator lebenden Logoli und die weiter nördlich, am Fuße des Elgonberges wohnenden Vugusu. Die folgenden Ausführungen beziehen sich in erster Linie auf diese beiden Untergruppen.

Das Thema der vorliegenden Abhandlung läßt es erforderlich erscheinen, eine Abgrenzung dessen, was ich hier unter Religion verstehen will, von dem umfassenderen Gebiet magisch-religiöser Vorstellungen und Gebräuche vorzunehmen. In den meisten Untersuchungen über das Magisch-Religiöse bei afrikanischen Völkern werden die Vorstellungen von den Geistern der Verstorbenen sowie von anderen, oft als Gottheiten oder Dämonen bezeichneten Wesen dem Gebiet der Religion zugewiesen, während alle von lebenden Menschen beherrschten, übernatürlichen Kräfte unter dem Begriff der Magie oder Zauberei zusammengefaßt werden²⁾. Eine solche Abgrenzung des Religiösen vom Magischen stützt sich im wesentlichen auf die Annahme, daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der substanzgebundenen Zauberkraft und der freien Seelenkraft der Geisterwesen bestünde, der dann auch grundsätzlich verschiedene Verhaltensweisen diesen Kräften gegenüber zur Folge habe³⁾. Eine eingehende Analyse der magisch-religiösen Vorstellungen und Handlungen der Kavirondo-Bantu würde jedoch zeigen, daß zwischen dem Begriff der Zauberkraft und dem der Macht, die man den Geistern der Verstorbenen und anderen höheren Wesen zuschreibt, weitgehende Übereinstimmungen bestehen, ja daß sich beide von den gleichen Wirksamkeitsprinzipien ableiten lassen⁴⁾. Es würden sich dementsprechend so viele gemeinsame Züge zwischen Zauberspruch und Gebet sowie zwischen Gegenzauber und Opferzeremonie ergeben, daß die Aufrechterhaltung eines grundsätzlichen Unterschiedes zwischen diesen Begriffen sehr in Frage gestellt werden müßte. Man würde ferner sehen, daß die in vielen Abarten geübte Divination sowohl zur Aufdeckung böser Zaubehandlungen, als auch des von Ahnengeistern zugefügten Unheils dient, so daß also der Wahrsager gleichzeitig im Dienste der Magie und der Religion stehen würde. Es würde sich schließlich herausstellen, daß selbst das Prinzip der Homöopathie, das ja unter anderem besagt, daß die einen Zustand verursachende Kraft auch das berufenste Agens

¹⁾ Vgl. G. Wagner, Die traditionelle und die moderne Familie, S. 31, Anm. 5.

²⁾ Vgl. unter anderen: Junod (Life of a South-African Tribe), Smith and Dale (The Ila-speaking people), Evans-Pritchard (Witchcraft, oracles and magic among the Azande).

³⁾ Vgl. B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern Z. Ethnol. 50 (1918) S. 000.

⁴⁾ Eine Begründung dieser Anschauung wird in einer zur Zeit in Arbeit befindlichen, längeren Abhandlung über das Magisch-Religiöse bei den Kavirondo-Bantu gegeben werden.

zu dessen Aufhebung oder Bekämpfung sei, nicht nur in der Magie, sondern auch im Kult höherer Wesen eine hervorragende Rolle spielt. Der Versuch einer prinzipiellen Scheidung zwischen Religion und Magie würde bei den Kavirondo-Bantu also auf dieselben Schwierigkeiten stoßen, die in der religionswissenschaftlichen Literatur oftmals erörtert worden sind¹⁾.

Wenn ich mich im folgenden trotzdem auf eine Betrachtung der Vorstellungen von den Ahnengeistern und vom Hochgott sowie des Kultes dieser Mächte beschränke und dieses Thema als die Religion der Kavirondo-Bantu bezeichne, so nehme ich damit eine im wesentlichen willkürliche Abgrenzung eines Teilgebietes innerhalb des magisch-religiösen Vorstellungsbereichs und Erlebniskreises vor. Dieses Teilgebiet weist zwar in stärkerem Maße als die übrigen Vorstellungen die Züge auf, die man im allgemeinen als religiös ansieht; es steht aber keineswegs in einem klaren und durchgängigen Gegensatz zu den Vorstellungen und Praktiken der Magie. So liegt auch der Grund für die Beschränkung dieser Abhandlung auf Hochgott- und Ahnenkult mehr in der Kürze des mir zur Verfügung stehenden Raumes, als in der Überzeugung, daß das hier behandelte Thema ein in sich abgeschlossenes Gebiet darstelle.

II.

Wenden wir uns nun zunächst einer Betrachtung der Vorstellungen zu, die man sich von den Geistern der Verstorbenen macht! Da ja die Ahnengeister erst als das Ergebnis des Umwandlungsprozesses entstehen, der sich mit dem leiblichen Tode vollzieht, so ist es offenbar der beste Weg zu ihrem Verständnis, zunächst einmal über die Vorstellungen der Eingeborenen vom Wesen des diesseitigen Lebens Klarheit zu gewinnen. Hat man diese Vorstellungen ermittelt, so kann man weiter fragen, in welcher Weise sich die Eigenschaften eines lebenden Wesens allmählich in die eines Totengeistes verwandeln.

Der lebende Mensch besteht nach der Auffassung der Kavirondo-Bantu aus der Dreiheit von Körper, Herz und Schatten. Der lebende Körper (*ombiri*) wird als Substanz angesehen, die den „Sitz“ oder die dingliche Erscheinungsform des „Herzens“ und des „Schattens“ bildet. Die Kavirondo-Bantu sprechen über diesen *ombiri* in einer ganz ähnlichen Weise, wie wir über den menschlichen Körper: „*Ombiri* ist das Fleisch und die Knochen eines Menschen, die man sehen und fühlen kann. Sowohl Menschen als auch Tiere haben einen *ombiri*.“ Aber der *ombiri* unterscheidet sich von bloßer Materie dadurch, daß er von „Leben“ (Herz und Schatten) erfüllt ist. Nach seinem Tode wird der Körper eines Menschen nicht mehr *ombiri*, sondern *omukuzu* genannt. Der *omukuzu* zerfällt und wird zu Erde; aber er unterscheidet sich immer noch von unbelebten, bloßen Gegenständen (s. unten S. 206). Der *ombiri* als ein Hauptbestandteil der diesseitigen Existenz bildet eine Einheit, die ihrem Wesen nach undifferenziert ist. Die einzelnen Körperteile werden zwar durch beschreibende Namen unterschieden; mit Ausnahme des Herzens schreibt man aber keinem dieser Teile besondere Seelenfunktionen zu.

Der zweite Begriff: „Herz“ (*omwoyo*) erstreckt sich sowohl auf das körperliche Organ als auch auf die Eigenschaft des lebenden Menschen, die man als sein „Lebensbewußtsein“ oder als seine „Lebensseele“ bezeichnen kann. Wie aus dem Sprachgebrauch hervorgeht, wird das Fühlen und Denken des Menschen als eine Funktion des Herzens angesehen. So sagt man: „Mein Herz fürchtet“ (*omwoyo gwange gutia*), „mein Herz ist froh“ (*omwoyo gwange gusalama*) und „die Traurigkeit des Herzens“ (*ekeverera*

¹⁾ Vgl. vor allem die Schriften von Beth, Bertholet, Clemen und Söderblom.

kyomwoyo). Träumt jemand, so sagt man „das Herz macht ihn träumen“. Nach Ansicht einiger meiner Gewährsmänner kann das Herz den Körper eines träumenden Menschen verlassen. Es sucht dann all die Plätze auf, an denen der Betreffende in seinem Traum weilt. Ebenso kann das Herz eines anderen Menschen im Traum zu einem kommen und einen besuchen. Das Herz kehrt jedoch mit dem Erwachen in den Körper zurück. Es verhält sich somit in der gleichen Weise wie das Bewußtsein, bzw. es ist das Bewußtsein selbst, das ja auch im Augenblick des Erwachens wieder vorhanden ist. Das *omwoyo* wird auch als das eigentlich Wesentliche am Zustande des „Am-Leben-Seins“ aufgefaßt; der Ausdruck *ali mwoyo* (wörtlich: er ist Herz) bedeutet „er ist am Leben“, und der Begriff „Leben“ kann nur durch die Worte *eliva liomwoyo*, „das Sein des Herzens“ wiedergegeben werden.

Das Wort für „Schatten“ schließlich (*ekilili* im Lurogoli und *sisinini* im Luvugusu) bezieht sich sowohl auf den sichtbaren Körperschatten eines Menschen als auch auf die physische Lebenskraft oder vielmehr auf die Quelle, der diese Kraft entspringt; die Körperkraft selbst wird durch das Wort *engulu* ausgedrückt. Von einem gesunden und im vollen Besitz seiner physischen Kräfte befindlichen Menschen sagt man, „er habe alle seine Schatten bei sich“. Man glaubt nämlich, jeder Mensch habe nicht nur einen, sondern mehrere Schatten. Der Besitz des Schattens ist wie der des Herzens eine wesentliche Voraussetzung für das Leben im Diesseits. Stirbt jemand, so sagt man, sein Schatten (d. h. die Gesamtheit seiner Schatten) habe ihn verlassen oder sei ihm entronnen (*ekilili kyiluka*). Schläft man, so schlafen auch die Schatten, aber sie können nicht träumen wie das Herz. Dies entspricht dem Verhalten der physischen Lebenskraft eines Menschen, die ebenfalls während des Schlafes ruht, ohne im Traumbewußtsein in Erscheinung zu treten. Es kann auch vorkommen, daß einige Schatten während des Schlafes den Körper verlassen, weil sie von anderen Mächten — vor allem den Geistern der Verstorbenen — entführt worden sind. Man glaubt nämlich, daß die Totengeister die gelegentliche Gesellschaft der Lebenden wünschen (s. unten S. 209) und daß sie zu diesem Zwecke die Schatten der Lebenden zeitweilig entführen. Solch eine vorübergehende Abwesenheit seiner Schatten und die Dinge, die sie während ihrer Abwesenheit erleben, kommen jedoch dem Menschen nicht zum Bewußtsein. Aus diesem Grunde kann auch niemand bestimmte Aussagen über das Land der Toten machen, oder über irgendwelche anderen Abenteuer, die die Schatten während ihres Zusammenseins mit den Totengeistern erleben. Die vorübergehende Abwesenheit der Schatten kommt dem Betreffenden nur dadurch zum Bewußtsein, daß er beim Erwachen ein Gefühl der Müdigkeit und Zerschlagenheit verspürt. Statt sich ausgeruht und dadurch die physische Kraft ihres „Besitzers“ (*omwene*) wiederhergestellt zu haben, haben die Schatten während ihrer Abwesenheit ihre Kräfte weiter verbraucht. Sollten nun beim Erwachen einige der Schatten noch nicht in den Körper zurückgekehrt sein, so leidet der Betreffende unter heftigen Kopf- und Gliederschmerzen; sein Blut fließt träge, und er fühlt sich zu jeder körperlichen Anstrengung unfähig. Die Abwesenheit einiger Schatten bewirkt also eine allgemeine Schwächung der Körperkräfte.

Was nun die normalen Betätigungen des Schattens betrifft, so glaubt man, daß er all das tue, was auch der Körper tut. Hebt der Körper den Arm, so hebt auch der Schatten den Arm; raucht der Körper eine Pfeife, so raucht auch der Schatten eine Pfeife. Die Lebensäußerungen des Körpers laufen also in allen Einzelheiten den Betätigungen des Schattens parallel. Dies bekräftigt fernerhin unsere Deutung des *ekilili* oder *sisinini* als Quelle der physischen Lebenskraft, denn hinter jeder Betätigung des Körpers

muß ja offensichtlich eine treibende Kraft stehen. Sich diese treibende Kraft als eine Art Doppelgänger (so wie der Schatten es ist) vorzustellen, erfordert nur den geringsten Grad der Abstraktion. Es scheint daher, daß die Vorstellung eines Parallelismus zwischen der Quelle physischer Kraft und den Lebensäußerungen des Körpers dazu geführt hat, den sichtbaren Schatten als eine Manifestation des *ekilili*, der „Schattenseele“ zu deuten, nicht aber, daß alle mit dem Begriff des *ekilili* verbundenen Vorstellungen lediglich als eine „Erklärung“ des sichtbaren Körperschattens aufzufassen sind. Diese Schlußfolgerung beruht auf der Tatsache, daß sich bei den Kavirondo-Bantu keine anderen Beispiele dafür anführen lassen, daß natürliche Erscheinungen lediglich zur Befriedigung intellektueller Neugier „erklärt“ würden. Es würde daher eine völlige Ausnahme sein, wenn eine Erscheinung wie der sichtbare Körperschatten zu solch einer umständlichen Theorie Anlaß gegeben hätte. Die Funktionen des menschlichen Körpers sind andererseits eine Angelegenheit von praktischem Interesse, zeigt doch die Erfahrung, daß diese Funktionen gelegentlich gestört werden (z. B. im Falle einer Krankheit oder Verletzung) oder daß sie vollends versagen (im Todesfalle). Der Wunsch, die Funktionen des Körpers zu beherrschen, führt so zu der Vorstellung, daß eine besondere, treibende Kraft hinter ihnen steht. Der Gedanke, den sichtbaren Schatten mit dieser Kraft zu identifizieren, liegt nun sehr nahe, da alle Bewegungen des Schattens denen des Körpers parallel laufen.

Körper, Herz und Schatten sind somit die drei Aspekte, die zusammen das Wesen der diesseitigen Existenz ausmachen. Wenn nun der Mensch stirbt, d. h. wenn sein Körper zu funktionieren aufhört, so verwandelt sich die Persönlichkeit des lebenden Menschen in die des Totengeistes. Die allgemeinen Bezeichnungen für diesen Geist heißen *ekigingi* bei den Logoli und *musambwa* bei den Vugusu. Die Etymologie der beiden Wörter ist unklar; es ist jedoch möglich, daß das Wort *musambwa* von der passiven Verbform *oxusambwa* = „verbrannt werden“ abgeleitet ist, so daß es bedeuten würde: „der Verbrannte“ oder „der in Rauch Aufgegangene“. Über die genaue Art und Weise, in der dieser Umwandlungsprozeß vom lebenden Menschen zum Totengeist vor sich geht, konnte ich nur widerspruchsvolle Angaben erhalten. Der einzige Punkt, über den unter meinen Gewährsmännern Übereinstimmung bestand, war der, daß im Augenblick des leiblichen Todes „Herz“ und „Schatten“ den Körper verlassen. Der Mensch verliert dadurch sowohl sein Bewußtsein als auch seine Kraft und stirbt (*kukuza*). Der Körper (*ombiri*) wird nun zum *omukuzu*, zum Leichnam. Wie einige meiner Gewährsmänner behaupten, verläßt das Herz den Körper, indem es oben durch die Schädeldecke austritt; andere wiederum sagen, daß es als Hauch durch den Mund entweicht. Nach beiden Ansichten ist es jedoch nicht das Organ selbst, das den Körper verläßt, sondern die Lebensseele, das Lebensbewußtsein, das bisher in dem physischen Organ seinen Sitz hatte. In entsprechender Weise ist der *ekilili* oder *sisinini*, welcher dem Körper entflieht, nicht der sichtbare Körperschatten, sondern die Lebenskraft, die während der diesseitigen Existenz des Menschen den Körper durchdringt. Der Körperschatten selbst bleibt gleichsam als leere Hülle zurück. Wenn die Eingeborenen daher behaupten, daß ein Leichnam keinen *ekilili* habe, so meinen sie damit nicht, daß er keinen sichtbaren Körperschatten habe, eine Behauptung, die offensichtlich durch die Erfahrung widerlegt werden würde. Sie meinen vielmehr, daß der *ekilili* seine Kraft, die Lebensäußerungen des menschlichen Körpers zu aktivieren, verloren habe. Dies bestätigt weiterhin die oben vertretene Ansicht, daß der sichtbare Körperschatten lediglich die äußere Erscheinung einer in ihm wohnenden Kraft sei.

Sich widersprechende Ansichten bestehen auch über den relativen Anteil, den „Herz“ und „Schatten“ an dem Zustandekommen des Totengeistes haben. Von einigen werden Totengeist und Schatten miteinander identifiziert; sie sagen, das Herz gehe nach dem leiblichen Tode zu Gott (s. unten S. 214ff), während der Schatten in der Nähe der Lebenden verweile und später zu ihnen zurückkehre, um sie zu quälen (was man von den Totengeistern annimmt). Andere sagen, daß Herz und Schatten sich zusammentun und dann gemeinsam zum Totengeist werden. Es scheint jedoch zweifelhaft, ob überhaupt klare und allgemein anerkannte Vorstellungen über diesen Umwandlungsprozeß bestehen. Die den Totengeistern zugeschriebenen Eigenschaften stimmen besser mit der zweiten Ansicht überein (nämlich daß Herz und Schatten gemeinsam zum Totengeist werden); glaubt man doch, daß die Geister der Verstorbenen alle Eigenschaften ihrer früheren Existenz beibehalten: Sie können denken, fühlen und handeln wie lebende Menschen; sie bewahren ihre ganze frühere Persönlichkeit, nur ist sie losgelöst von ihrem körperlichen Substrat. In seiner äußeren Erscheinung ist der Totengeist ein schattenhaftes Abbild des früheren Menschen: „Erblickt man ihn, so sieht er aus wie Rauch; er trägt die Züge (*evifananyu*) des Verstorbenen, aber man kann mitten durch ihn hindurchsehen; will man ihn jedoch berühren, so ist er plötzlich verschwunden.“ Trotz der Substanzlosigkeit des Totengeistes ist jedoch seine Bindung an die körperlichen Überreste des Verstorbenen nicht völlig erloschen. Der Totengeist verlangt nicht nur eine ehrerbietige Behandlung und angemessene Bestattung des Leichnams, sondern er bleibt viele Jahre hindurch empfindsam gegen jede Mißhandlung, die man dem Leichnam bzw. dessen Überresten zufügt (vgl. unten S. 210).

Neben der Beibehaltung der Eigenschaften ihrer früheren Persönlichkeit erwerben nun die Geister der Verstorbenen die neue und — im Vergleich mit den Lebenden — gesteigerte Fähigkeit, einen Einfluß auf das Ergehen ihrer lebenden Verwandten und Nachkommen auszuüben. Diese ihnen zugeschriebene Fähigkeit ist die wesentlichste Eigenschaft der Totengeister; sie ist der Anlaß dafür, daß die Lebenden sich dauernd mit den Toten beschäftigen und alles tun, was in ihrer Macht steht, um gute Beziehungen zwischen sich und den Geistern der Verstorbenen zu schaffen und zu erhalten. Der Glaube an die Macht der Totengeister über das Schicksal der Lebenden ist somit der Angelpunkt des ganzen Totenkultes.

Der Geist eines Verstorbenen tritt nun nicht unmittelbar nach dem leiblichen Tode in das letzte und endgültige Stadium seiner Existenz ein, sondern wie die Lebenden im Diesseits, durchläuft er eine Anzahl von Phasen im Jenseits. Bei den Vugusu nimmt man an, daß der Totengeist während der ersten zwei bis drei Monate seiner Existenz noch mit dem Geruch (*omuya*) der Lebenden behaftet und daß dieser Geruch den Geistern der schon länger Verstorbenen zuwider sei, so daß sie sich zunächst weigern, den neuen Geist in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Eine ähnliche Vorstellung besteht bei den Nyole¹⁾, die den Geist eines kürzlich Verstorbenen mit demselben Namen bezeichnen wie ein neugeborenes Kind, für das noch kein Ahnenopfer dargebracht worden ist und das seinen Klanverwandten noch nicht in zeremonieller Weise vorgeführt und somit noch nicht in ihre Gemeinschaft aufgenommen worden ist.

Während dieses Zwischenstadiums seiner Existenz befindet sich der Totengeist nun in einer höchst unglücklichen Lage: Er fühlt sich aus der Gemeinschaft der Lebenden ausgestoßen und von der Gemeinschaft der Totengeister zurückgewiesen. In seiner Einsamkeit irrt er ruhelos umher,

¹⁾ Die Nyole sind ein westlicher Nachbarstamm der Logoli.

ist äußerst reizbar und hegt Vergeltungswünsche gegen alle, denen er die Schuld an seinem leiblichen Tode zuschreibt.

Den Aufenthaltsort der Totengeister kennzeichnet man meist ganz allgemein mit dem Lokativ *hasi* = „unten“, „unter der Erde“. Während man aber von den Geistern der kürzlich Verstorbenen sagt, daß sie sich allein in ihren Gräbern aufhalten, nimmt man an, daß die schon länger Verstorbenen in einer Art Totenland (*muwakuzu* im Lurogoli und *emagombe* im Luvugusu) hausen, das man sich unter der Erde irgendwo in westlicher Richtung gelegen denkt. Die Totengeister führen dort unten ein ähnliches Dasein wie die Lebenden auf der Erde. Sie haben Frauen und Kinder, besitzen Vieh und beachten dieselben sozialen Unterschiede wie zu Lebzeiten. Von solchen allgemeinen Vorstellungen abgesehen, scheinen sich die Gedanken der Lebenden jedoch nur wenig mit der Existenz im Totenlande zu befassen, wie zahlreiche Widersprüche in den Aussagen über das Leben der Geister erkennen lassen. So sagt man einerseits, wenn man einem Todkranken zureden will, Speisen zu sich zu nehmen: „Es gibt keine Gärten im *emagombe*.“ Man meint damit, er solle diese letzte Gelegenheit, sich zu stärken, wahrnehmen, da er im Totenlande keine Nahrung mehr erhalten würde. Andererseits begründet man bei den Vugusu das Fehlen von vegetarischen Opfergaben für die Ahnengeister damit, daß die Frauen im Totenlande zwar Hirsebrei für ihre Familien kochen könnten, daß die Geister aber Mangel an Fleisch litten. Diese Erklärung läßt sich aber wieder nicht mit der allgemein bekundeten Ansicht in Einklang bringen, daß die Geister auch im Totenlande Rinder und anderes Vieh besäßen. Macht man auf diese Widersprüche aufmerksam, so setzt man sich mit einem Achselzucken und der Bemerkung über sie hinweg, daß niemand etwas Genaues über das Totenland wüßte, da ja kein Lebender dort gewesen sei.

Von ihren unterirdischen Aufenthaltsorten aus — seien diese nun im Grabe oder im Totenlande — statten die Totengeister den Lebenden Besuche ab, wobei sie ihnen auf eine ganze Anzahl verschiedener Weisen erscheinen können. Am häufigsten erscheinen sie den Lebenden in der Form von Träumen. Gelegentlich und besonders bei älteren Leuten, macht sich ihre Gegenwart auch im Wachzustand bemerkbar, und zwar in der Form von Halluzinationen und Auditionen. So erzählten mir einige alte Männer bei den Logoli, daß sie die Totengeister an windstillen Tagen im Bananenhain hinter dem Hause rascheln hören, oder daß sie ihre vagen Umrisse in der Spitze des Daches oder auf dem Vorratsboden der Hütte erblicken könnten. Wenn man des Nachts nicht schlafen kann und sich ruhelos auf seinem Lager hin- und herwirft, so steht einem die Heimsuchung durch einen Ahnengeist bevor. Der Geist berührt einen dann mit einem sanften Schlag auf die Schulter; er kratzt einen oder schüttelt einen sogar heftig (Schüttelfrost bei einem Malariaanfall!), aber alle Versuche, ihn zu fassen und abzuwehren bleiben erfolglos, denn er verschwindet, sobald man ihn zu berühren trachtet. Es gilt als Symptom eines Besuches durch einen Totengeist, wenn jemand im Schlafe laut spricht oder sich umherwälzt und dabei mit einem unsichtbaren Gegner zu ringen scheint.

Wer auf eine dieser verschiedenen Weisen von einem Ahnengeist heimgesucht wird, ist von Furcht und Besorgnis erfüllt, denn man nimmt an, daß diese Heimsuchungen Krankheit oder Unglück bringen. Kommen sie häufiger vor — besonders seitens desselben Geistes — so bewirken sie eine Verschlechterung des Gesundheitszustandes. Der Betreffende wird schwach und hinfällig und stirbt schließlich, falls es nicht gelingt, seine Lebenskraft wiederherzustellen, indem man den Geist dazu bewegt, von seinen Besuchen abzulassen. Obgleich den von Totengeistern verursachten Krankheiten meist solche bewußt empfundenen Heimsuchungen vorangehen, so

können die Geister auch Krankheit und Unglück schicken, ohne auf eine der geschilderten Arten zu erscheinen.

Die von den Geistern verursachten Zustände äußern sich nun aber nicht in unvermittelt auftretenden, heftigen Krankheitsausbrüchen oder gar in plötzlichen Todesfällen, sondern vielmehr in langsamem Siechtum, in einem Nachlassen der Lebenskraft. Für einen plötzlich und unerwartet eingetretenen Todesfall macht man daher nur selten die Ahnengeister verantwortlich, sondern lebende Menschen, wie die Zauberer des *vila-* oder *logi*-Typs. Soweit sich die vermeintlichen Kräfte der Ahnengeister gegen das materielle Wohlergehen der Menschen richten, verursachen sie ebenfalls keine plötzlichen Zerstörungen, sondern Mißerfolge und Enttäuschungen bei allen möglichen Unternehmungen: Einen geringen Ernteertrag, Krankheit unter dem Vieh, ein Unterliegen in Rechtsstreitigkeiten und so fort. Es handelt sich also bei den von den Totengeistern zugefügten Schäden um eine Schröpfung der Lebenskraft oder Energie, das heißt um eine Schwächung der Schattenseele des Menschen.

Der Wirkungsbereich der Totengeister ist nun allerdings in mehrfacher Hinsicht begrenzt, zunächst einmal zeitlich. Am stärksten ist ihr Wunsch, den Lebenden Schaden zuzufügen, während der ersten Monate nach dem leiblichen Tode. Allmählich läßt dann ihre „Wildheit“ (*ovululu*) nach, und nach einem Zeitraum von vier bis fünf Jahren sagt man, der Totengeist sei „zahn“ geworden (*okukuba amasinde*) oder „abgekühlt“ (*okukinda*). Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Totengeist nun endgültig „stirbt“, d. h. zu existieren aufhört, sondern nur, daß sein Bedürfnis aufhört, den Menschheit Krankheit und Schaden zuzufügen. Er hat sich nach diesem Zeitraum mit seinem Dasein als Totengeist abgefunden und hegt keine feindseligen Gefühle mehr gegen die Lebenden. Vom psychologischen Standpunkt aus kann man sagen, daß man den Totengeist dann für abgekühlt hält, wenn die Lebenden ihn nicht mehr fürchten, weil ihre Erinnerung an ihn so schwach geworden ist, daß sie weniger an ihn denken, bzw. von ihm träumen. Da die Erinnerung an einen alten und bedeutenden Mann längere Zeit im Gedächtnis der Lebenden haften bleibt als die an eine jüngere und unbedeutende Person, so ist es ganz natürlich, daß man annimmt, die Geister der ersteren Art kühlt langsamer ab als die der letzteren.

Neben dieser zeitlichen Begrenzung beschränkt sich die Macht der Totengeister auch auf eine bestimmte Kategorie von Menschen. So kann in der Regel der Geist eines männlichen Toten nur männlichen und der einer weiblichen Toten nur weiblichen Personen Schaden zufügen. Eine Ausnahme hiervon machen allerdings der Geist eines Ehemannes, der seine frühere Frau verfolgen kann und umgekehrt, sowie die Totengeister der Eltern, die ihren Kindern ohne Rücksicht auf deren Geschlecht Krankheit schicken können, besonders wenn sie einen Sterbefluch gegen sie ausgesprochen haben. Fernerhin hat man in erster Linie die Totengeister von Blutsverwandten zu fürchten, d. h. seine eigenen Ahnen, und zwar vor allem solche, mit denen man durch enge wirtschaftliche und rechtliche Beziehungen verbunden war. Der Geist eines bloßen Freundes oder Nachbarn kann einem dagegen niemals Schaden zufügen, selbst wenn man mit ihm lange Zeit hindurch in engen Beziehungen gestanden hat.

In räumlicher Hinsicht ist die Reichweite der Macht der Ahnengeister unbegrenzt. Wie einer meiner Gewährsmänner bei den Vugusu es ausdrückte: „Die Ahnengeister sind wie Wind und können überall eindringen, wo der Wind eindringen kann.“ Da sie nicht an einen bestimmten Aufenthaltsort gebunden sind, haben die Lebenden keine Möglichkeit, ihnen räumlich zu entkommen.

Welche Motive schreibt man nun den Ahnengeistern für ihr feindliches Verhalten den Lebenden gegenüber zu? Wie oben bereits gesagt wurde, fühlt sich der Geist eines kürzlich Verstorbenen einsam und ruhelos, da er seinen Körper verlassen und sein früheres Dasein aufgeben mußte, ohne zunächst in die Gemeinschaft der anderen Totengeister aufgenommen worden zu sein. Man glaubt dementsprechend auch, daß das Dasein im Jenseits — besonders während der ersten Zeit — eine entschiedene Verschlechterung gegenüber dem Dasein im Diesseits bedeutet. Diese Verschlechterung löst nun bei den Verstorbenen einerseits eine auf Neid beruhende Reizbarkeit und Feindseligkeit den Lebenden gegenüber aus. Andererseits erweckt sie in ihnen den Wunsch, die Lebenden zu besuchen oder sie zu ihrem eigenen Aufenthaltsort hinüberzuziehen, damit sie ihrer Gesellschaft teilhaftig werden können.

Neben diesem Motiv begegnen wir einem zweiten von mindestens gleicher Stärke, nämlich dem Gedanken der Vergeltung an den Lebenden für Schlechtigkeiten, die sie dem nunmehr Verstorbenen während seines Lebens zugefügt haben. Da jeder Todesfall neben seiner unmittelbaren Ursache der Todesbeschwörung oder anderen bösen Zauberhandlung eines anderen Menschen zugeschrieben wird, so ist dieses Rachebedürfnis vor allem gegen denjenigen gerichtet, der den Tod verursacht hat. Darüber hinaus richtet es sich aber gegen jeden Verwandten, der den Verstorbenen schlecht behandelt hat, besonders gegen seine Kinder oder Enkel, falls diese es an Achtung oder Ehrerbietigkeit haben mangeln lassen oder ihn in seinem Alter nur dürftig mit Nahrung versorgt haben.

Als ein drittes Motiv für die Feindseligkeit der Totengeister erscheint schließlich die bloße Fortsetzung eines etwaigen asozialen Verhaltens, das sie schon zu Lebzeiten ihren Mitmenschen gegenüber gezeigt haben. So glaubt man, daß streitsüchtige und böswillige Menschen sowie die *logi*-Zauberer ihre schlechten Eigenschaften auch im Jenseits beibehalten und nun die stärkere Nacht, die sie als Totengeister besitzen, dazu mißbrauchen, den Lebenden Krankheit und Unglück zu schicken, selbst wenn diese ihnen niemals etwas Schlechtes zugefügt haben.

Fassen wir alle diese Vorstellungen der Kavirondo-Bantu über die Totengeister zusammen, so können wir als negative Tatsache zunächst feststellen, daß sich die Menschen nur wenig mit der Frage beschäftigen: „Wie ergeht es uns nach unserem leiblichen Tode?“ Wir sahen zwar, daß man das Leben im Jenseits für weniger erfreulich hält als das Leben im Diesseits; es gibt jedoch keine plastischen Schilderungen etwaiger Qualen und Gefahren, die einem im Jenseits drohen, weder in der Form zusammenhängender Mythen, noch sprichworthafter Äußerungen. Noch glaubt man, daß sich im Diesseits begangene, schlechte Taten im Jenseits an einem rächen würden. Man sondert zwar in seinen Vorstellungen vom Totenland die Geister der schlechten Menschen, besonders die der ausschließlich schwarze Magie treibenden Zauberer (*avalogi*) von der Mehrzahl der anderen Geister ab, indem man annimmt, daß sie für sich leben und sich von den gemeinsamen Unternehmungen der anderen Geister fernhalten. Aber aus diesen Vorstellungen spricht nicht der Gedanke, daß diesen schlechten Menschen ihre Untaten durch ein hartes Los im Jenseits vergolten würden, sondern lediglich die Idee, daß sie ihr antisoziales Verhalten auch im Jenseits fortsetzten.

Die im Vordergrund des Interesses stehende Frage ist also nicht: „Welches Schicksal erwartet uns im Jenseits?“ sondern vielmehr: „Welchen Einfluß haben die Toten auf uns Lebende, und welche Taten, die wir unseren Mitmenschen zufügen, können diese später als Tote an uns rächen?“ Der Schwerpunkt des Interesses liegt also ganz im Diesseits, und die Vorstel-

lungen vom Jenseits beschränken sich im wesentlichen auf den vermeintlichen Einfluß, den es auf das Leben im Diesseits auszuüben vermag. Man fürchtet den Tod zwar, weil er das Ende des Lebens im Diesseits bedeutet, aber man zieht daraus nicht den Schluß, sich für das Jenseits einen guten Platz zu sichern oder auch nur, sich mit der einem bevorstehenden Existenz im Jenseits vertraut zu machen und sie in seiner Phantasie zu gestalten, sondern man tut alles, was möglich ist, um den Tod hinauszuschieben.

Wir kommen damit zu den Maßnahmen, die die Lebenden ergreifen, um den feindseligen Einflüssen der Ahnengeister entgegenzuwirken. Um zu einem Verständnis der verschiedenen kultischen Handlungen den Toten gegenüber zu gelangen, müssen wir von den Motiven ausgehen, die man ihnen für ihr feindseliges Verhalten den Lebenden gegenüber zuschreibt. Wir haben gesehen, daß als eins von diesen Motiven die angeborene Schlechtigkeit gewisser Totengeister angesehen wird, die schon zu Lebzeiten nur auf die Vernichtung ihrer Mitmenschen bedacht waren und diese Tätigkeit nun nach ihrem leiblichen Tode fortsetzen. Mit solchen Totengeistern, die man bei den *Vugusu visieno* nennt, treibt man gar keinen Kult, sondern man wendet ihnen gegenüber nur Gegen- oder Vernichtungszauber an. Allerdings wird nun nicht jeder zur Kategorie der *visieno* gerechnet, der im Verdacht steht, ein böser Zauberer, ein sogenannter *omulogi*, gewesen zu sein, sondern nur solche Tote, bei denen dieser Verdacht einwandfrei durch die Art ihres Todes erwiesen ist. Als solchen Beweis sieht man es an, wenn jemand z. B. vom Blitzschlag getötet worden oder am Aussatz gestorben ist. In diesen Fällen versagt man den Toten die sonst üblichen Trauer- und Bestattungsriten sowie jeglichen Opferkult. Andere Tote, die ihre Eigenschaft, grundsätzlich böse zu sein, erst im Laufe der Zeit durch hartnäckige, trotz aller Opfergaben fortgesetzte Heimsuchungen der Lebenden verraten, versucht man, durch verschiedenartige Vernichtungszauber unschädlich zu machen. Bei den *Logoli* ruft man zu diesem Zwecke einen Spezialisten, der die Knochen des Toten ausgräbt und unter Beachtung magischer Vorsichtsmaßregeln an einem abgelegenen Orte verbrennt. Bei den *Vugusu* wendet man sich an einen anderen Spezialisten, der den Totengeist in einer kleinen Kalabasse einfängt und dann fest versiegelt im Moorboden vergräbt.

Die grundsätzlich, d. h. ihrer Veranlagung nach böseartigen Totengeister bilden also eine Gruppe für sich: Man treibt mit ihnen keinen Kult, sondern versucht sie zu vernichten. Ihnen steht die große Mehrzahl der Totengeister gegenüber, die zwar den Menschen ebenfalls Krankheit und Schaden zufügen, dies aber nicht aus angeborener Böseartigkeit heraus tun, sondern entweder, weil sie ein berechtigtes Vergeltungsbedürfnis haben oder weil sie sich einsam fühlen und die Lebenden zu sich hinüberziehen wollen. An diese zweite, größere Gruppe wendet sich nun der Totenkult.

Die kultischen Handlungen beginnen unmittelbar nach einem Todesfalle mit der Totenklage, der Totenwache und den Bestattungsfeiern. Das zeremonielle Verhalten bei diesen Anlässen erfüllt zum Teil den offensichtlichen Zweck, dem Verstorbenen die eigene Unschuld an dem ihm zugestoßenen Tode zu beteuern und damit auch gleichzeitig den Hinterbliebenen gegenüber sein reines Gewissen zu zeigen. Dies tut man vor allem dadurch, daß man sich einer Reihe von Situationen aussetzt, die wie ein Ordal wirken und automatische Vergeltung nach sich ziehen, falls die Unschuldsbeteuerung falsch war. Andere Zeremonien, die im Verlaufe der Totenfeiern vorgenommen werden, sollen dem Geist des Verstorbenen zeigen, daß die Lebenden ihn achten und ehren und so das Gefühl der Einsamkeit und Verlassenheit von ihm verscheuchen. So stellt man in oft

sehr eindrucksvollen, pantomimischen Aufführungen das ganze Leben des Verstorbenen dar, vor allem in Scheinkämpfen seine Tätigkeit als Krieger, im Zusammentreiben möglichst vieler Rinder seinen Wohlstand usw. Den Höhepunkt dieser Feiern bildet am Tage nach dem Begräbnis ein großer Tanz, an dem sich oft viele Hunderte von Personen beteiligen. Man nimmt an, daß der Totengeist bei diesen Veranstaltungen in einem Baume oder auf dem Dache einer Hütte sitzt und sich von da aus die ihm zu Ehren abgehaltenen Festlichkeiten anschaut und durch sie in eine versöhnlichere Stimmung gebracht wird.

Im Gegensatz zu diesen zeremoniellen Handlungen stehen andere, die dazu dienen, die alten Beziehungen zu dem Toten zu lösen und eine Übertragung der Kraft, die ihn getötet hat auf die eigene Person zu verhüten sowie seine eigene Rückkehr zu verhindern. So reißt man bei einigen Stämmen die Hütte des Verstorbenen ab, bei anderen vergräbt man — gleichsam als *pars pro toto* — einen Dachsparren im Moorboden; man isoliert die als unrein geltende Witwe für längere Zeit von den anderen Menschen, und alle, die mit dem Toten in Berührung gekommen sind, unterziehen sich Reinigungszeremonien, um dadurch die Verbindung mit dem Toten zu lösen. Man ist also auf der einen Seite bemüht, eine Absonderung von dem Toten zu schaffen, tut aber auf der anderen Seite alles, um ihn nicht zu kränken und zu verletzen.

Dieselben beiden Ideen, die in einem gewissen Widerspruch miteinander zu stehen scheinen, finden sich nun auch im Opferkult, den man mit den Ahnengeistern treibt. Abgesehen von größeren Opferfesten in bestimmten Totenhainen, die der ganze Klan oder selbst der Stamm bei gewissen Anlässen vornimmt und auf die wir noch zu sprechen kommen werden, besteht der Opferkult im wesentlichen aus zwei Arten von Familienopfern. Die eine von diesen sind tägliche Speiseopfer, die man dem Geiste des Verstorbenen während der ersten Monate nach seinem Tode darbringt. Ohne besonderes Zeremoniell füllt die Frau des Hauses von dem abendlich gekochten Hirsebrei eine kleine Menge in eine Schale und stellt sie auf den Speicherraum der Hütte als *ovukima vwe'kigingi*, als Speise für den Verstorbenen. Neben diesen täglichen Speiseopfern schlachtet man aber im Krankheitsfalle, bei sonstigem Mißgeschick oder bei bestimmten Anlässen im Leben der Familie auch Opfertiere, und zwar je nach der Bedeutung des Ereignisses oder dem Ernst der Lage ein Huhn, eine Ziege, ein Schaf, oder ein Rind. Man sagt zwar auch von diesen Opfern, daß sie den Hunger des Ahnengeistes stillen sollen und daß er die Krankheit geschickt habe, weil er hungrig sei und Nahrung verlange. Die mit dem Tieropfer verbundenen Riten zeigen jedoch, daß sich der Sinn des Opfers keineswegs in der Stillung des Hungers des Ahnengeistes erschöpft. Man bezeichnet solch ein Opfer mit dem Namen *omusango*, was von dem Verb *okusanga*, sich versammeln, sich vereinigen, abgeleitet ist. Als das Wesentliche an dem Opfer empfindet man also die Gemeinschaft, die Vereinigung zwischen dem Ahnengeist und der Familie und Verwandtschaft des Kranken. Bevor das älteste männliche Mitglied der Familie das Opfertier tötet, betet es zu den Ahnengeistern und beschwört sie, einzeln herbeizukommen und das ihnen auf den Opfersteinen oder in der Opferhütte dargebrachte Fleisch und Blut zu verzehren. Nach der Tötung wird das Fleisch unter die Anwesenden verteilt, die es dann teils an Ort und Stelle verzehren und zum Teil mit nach Hause nehmen und dort kochen.

Nun dient aber bei den Kavirondo-Bantu die gemeinsame Teilnahme an einem zeremoniellen Mahle stets zur Begründung oder Stärkung einer Gemeinschaft. Am deutlichsten liegt diese Idee den periodisch stattfindenden Klanfesten zugrunde, bei denen der Klanälteste einen Ochsen

schlachtet und das Fleisch wahllos unter die Klanangehörigen verteilt, um durch diesen „Ochsen der Verteilung“, wie er genannt wird, zu zeigen, daß der Klan noch stark ist und zusammenhält. Andererseits findet der Abbruch sozialer Beziehungen zwischen Einzelpersonen oder Gruppen von Personen darin seinen stärksten äußeren Ausdruck, daß beide Seiten es meiden, an einem gemeinsamen Mahle teilzunehmen, sei es selbst an dritter Stelle.

Es scheint mir aus diesen Tatsachen deutlich hervorzugehen, daß der Hauptsinn der den Ahnengeistern periodisch dargebrachten Tieropfer weder in der Stillung ihres Hungers liegt, noch in der Darbringung einer „Opfergabe“ im engeren Sinne des Wortes als Entäußerung eines wertvollen Gegenstandes, sondern vielmehr in der Herstellung einer Gemeinschaft mit den Ahnengeistern. Die Herstellung dieser Gemeinschaft ist es nun meines Erachtens auch, die den Geist befriedet und ihm den Groll gegen die Lebenden nimmt, aus deren Gemeinschaft er sich ja zunächst ausgestoßen fühlte.

Diese Idee, durch das Opfer eine Gemeinschaft mit dem Geist des Verstorbenen herstellen zu wollen, scheint nun zunächst im Widerspruch dazu zu stehen, daß man andererseits eine Loslösung von dem Verstorbenen anstrebt und seine „Besuche“ stets als Heimsuchungen deutet, die Krankheit und Mißgeschick bringen. Zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches müssen wir auf die eingangs erwähnte Vorstellung zurückgreifen, daß die Totengeister bestrebt seien, die Lebenden zu sich herüberzuziehen, weil sie sich ohne ihre Verwandten im Jenseits einsam und verlassen fühlen. Da man diesem Wunsche auf jeden Fall entgegensteuern will, denn seine Verwirklichung würde einem ja den Tod bringen, so tut man einerseits alles was möglich ist, um die früheren Beziehungen zu dem Toten zu lösen und damit die Trennung zwischen Toten und Lebenden möglichst klar und deutlich zu machen. Da man aber andererseits die Totengeister als schattenhafte Wesen für räumlich ungebunden hält, so versucht man nicht, sie zu vertreiben, was doch zwecklos wäre, sondern man unterhält zu ihnen eine kultische Gemeinschaft, eben die des Opfers, in der Hoffnung, daß sie sich mit dieser Art der Gemeinschaft begnügen werden. Beide Verhaltensweisen bezwecken also im Grunde die Fernhaltung der Toten von den Lebenden, nur sind die Mittel verschieden. Das eine Mal versucht man, eine Kluft zwischen Toten und Lebenden zu schaffen; das andere Mal setzt man eine Scheingemeinschaft an die Stelle einer wirklichen Gemeinschaft im Totenreich.

In meiner bisherigen Darstellung des Totenkults habe ich ausschließlich die negative, den Lebenden feindliche Einstellung der Ahnengeister betont. Bei der näheren Ergründung dieser Einstellung haben wir jedoch gesehen, daß sie — soweit sie nicht auf dem Vergeltungsgedanken oder auf grundsätzlicher Bössartigkeit gewisser Totengeister beruht — zwar in der Auswirkung, nicht aber der Absicht nach den Lebenden feindlich ist, denn der Totengeist wünscht ja eine Gemeinschaft mit den Lebenden, so wie er sie im Diesseits gehabt hat.

In dieser Vorstellung liegt meines Erachtens der Ansatzpunkt für ein Verständnis der positiven Seiten des Ahnenkultes, nämlich der Anrufung und Verehrung der Ahnen als persönliche Schutzgeister und Helfer. Wir haben bereits erwähnt, daß man glaubt, der Geist eines Verstorbenen werde nach einigen Jahren „zahn“ oder „kühl“, d. h. er finde sich nach dieser Zeit mit seinem neuen Dasein ab und höre auf, die Lebenden zu belästigen. Der Gedanke liegt nun nahe, daß nach dieser Zeit der Ahnengeist, der ja nach wie vor seine besonderen Kräfte beibehält, bereit sei, den Lebenden zu helfen, so wie er auch früher als Familienvater oder Klanalter seinen

Kindern und Enkeln beigestanden und ihre Interessen geschützt hat. Nachdem das Leben des Geistes im Jenseits fest verankert ist, kann also der stets vorhandene positive Kern seiner Einstellung zu den Lebenden wieder zum Durchbruch kommen, denn man braucht nun nicht mehr zu befürchten, daß er die Lebenden zu sich herüberziehen wolle.

Dieser Gedankengang findet in den Namengebungsriten der Vugusu eine deutliche Bestätigung. Jeder Mensch erhält dort im Laufe seines Lebens neben einer Reihe anderer Namen auch einen sogenannten Ahnennamen. Die Verleihung seines Namens soll den Ahnengeist nicht nur befrieden, sondern man erwartet von ihm, daß er seinen Namensträger wie sein Kind vor Gefahren schützt, ihn vor den Absichten böser Zauberer warnt, daß er die anderen Ahnengeister davon abhält, ihm Krankheit zu schicken, daß er sein Vieh vermehren und seinen Ernteertrag steigern hilft usw. Bei der Verleihung des Ahnennamens muß jedoch mit Vorsicht zu Werke gegangen werden, denn es muß einmal der richtige Ahne gewählt und zum anderen der richtige Zeitpunkt abgepaßt werden. Verleiht man seinem Kinde den Namen eines Verstorbenen, der sich noch nicht mit seinem Schicksal im Jenseits abgefunden hat, so könnte die entgegengesetzte Wirkung eintreten, die beabsichtigt war. Statt die Rolle des Schutzgeistes zu übernehmen, könnte er das Kind töten, um es so zu sich ins Jenseits hinüberzuholen. Aus diesem Grunde verleiht man einem Kinde den Ahnennamen nicht innerhalb eines bestimmten Zeitraumes nach der Geburt, sondern man wartet, bis der Geist das Kind „kratzt“, wie man sich ausdrückt, d. h. bis das Kind erkrankt. Dann geht man zum Wahrsager, um herauszufinden, welcher Geist es sei, der seine Absicht gezeigt habe, die Rolle des Schutzgeistes zu übernehmen. Wächst ein Kind ohne ernstere Krankheit heran, so erhält es seinen Ahnennamen erst, wenn es als vollwertiges Mitglied in die Gemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen wird, und zwar ein Bursche nach seiner Beschneidung und ein Mädchen am Tage ihrer Hochzeit.

Die vorangehenden Betrachtungen haben, wie ich hoffe, gezeigt, daß die scheinbaren Widersprüche in den Vorstellungen über die Ahnengeister und im Ahnenkult nur verschiedene Ausdrucksformen eines und desselben Grundgedankens sind, nämlich der Vorstellung, daß das Leben nach dem leiblichen Tode nicht erlischt, sondern in anderer Form fortgesetzt wird, daß aber der Übergang in diese andere Form eine Verschlechterung bedeutet, mit der sich die Toten nur allmählich abfinden. Hieraus ergibt sich sowohl die Vorstellung einer über den leiblichen Tod hinaus bestehenden Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten, wie auch der Gedanke, daß der Tod eine einschneidende Wendung bedeute und eine Spannung in dem Verhältnis zwischen Toten und Lebenden und somit eine potentielle Gefahr für die letzteren hervorrufe. Die Motive, die man den Totengeistern für ihr Verhalten den Lebenden gegenüber zuschreibt sind die gleichen, die man bei seinen lebenden Mitmenschen als Motive für feindselige Handlungen kennt. Die Ahnengeister besitzen zwar eine quantitativ stärkere Macht als die Lebenden, vermutlich weil sie nicht mehr substanzgebunden sind, aber der Wirkungsbereich ihrer Macht leitet sich noch ganz aus dem Diesseits her. Es fehlt in den Vorstellungen von den Totengeistern noch die Idee einer höheren göttlichen Macht, die über den Menschen steht und der man für seine Taten Rechenschaft schuldet. Es fehlt also somit im Ahnenkult noch ganz das ethische Moment.

III.

Neben dem Glauben an die Wirksamkeit der Totengeister begegnet uns in der Religion der Kavirondo-Bantu auch die Vorstellung von einem

höchsten Wesen, sowie von anderen, diesem höchsten Wesen näher oder ferner stehenden Geisterwesen. Die Hochgottidee ist allerdings bei den verschiedenen Stämmen nicht in gleichem Maße entwickelt. Am stärksten ausgeprägt ist sie bei den Vugusu, wo das höchste Wesen mit dem Namen *Wele* bezeichnet wird¹⁾. Diesem *Wele* schreibt man stets die gleichen Eigenschaften zu. So sagt man von ihm, daß er der Schöpfer der Welt und der Menschen sei, ohne daß man jedoch über den Schöpfungsvorgang selbst bestimmte Vorstellungen zu haben scheint oder ihm in Form eines Mythos feste Gestalt gegeben hat. Die Vorstellung von *Wele* als Schöpfer wird jedoch lebendig erhalten in der stereotypen Form, mit der man jedes Gebet zu ihm einleitet. Sie lautet: „*Wele*, der Du uns erschaffen hast, so daß wir in Deinem Lande wandeln mögen, der Du die Rinder erschaffen hast und die anderen Dinge, die in Deinem Lande sind.“ Auf diese Anrede hin folgt dann das besondere Anliegen, das man *Wele* unterbreiten will.

Neben dieser Eigenschaft *Weles* als Schöpfer ist sein hervorstechendster Wesenszug seine Tätigkeit als Erneuerer und Erhalter aller guten, dem Menschen förderlichen Kräfte und Dinge. Er ist also nicht nur der einmalige Erschaffer, der otiose Gott, der sich nach dem Schöpfungsakt zurückgezogen und den Lauf der Welt sich selbst überlassen hat, sondern er ist eine noch heute wirksame Kraft, die sich ausschließlich zum Wohle der Menschheit betätigt. Diese Eigenschaft *Weles* kommt in zahlreichen Redensarten und Gebeten zum Ausdruck. Geht jemand auf eine Reise, so sagt man: „Möge *Wele* Dich beschützen“ oder auch „Möge *Wele* Deine Füße leicht machen.“ Hat jemand bei seinen Unternehmungen viel Glück so sagt man: „Er hat seinen *Wele*.“ Kommt man unerwartet in den Besitz einer guten Sache, so nimmt man an, daß *Wele* sie einem geschickt habe und daß man sie daher als Ausdruck des Wohlwollens *Weles* besonders würdigen solle. Man sagt dann: „Was *Wele* einem gegeben hat, das soll man essen“, d. h. man solle es nicht verweigern, da es einem Glück bringe.

In Gebeten bittet man *Wele* um Hilfe und Erfolg bei allem, was man unternimmt. So betet ein Krieger, wenn er vor dem Aufbruch zum Kampf seinen Speer schärft:

„Ich schärfe meinen Speer,
Wele, mögest Du mir nach Deinem Ermessen (Erfolg) geben!
 Was vor mir niederfällt, wird mir von Dir gegeben werden,
 „*Wele*, ich gehe jetzt,
 Was nicht von Dir kommt, kann ich nicht finden.“

Ein ähnliches Gebet spricht man vor dem Aufbruch zur Jagd:

Wenn Du mich führst, so werde ich die Tiere finden,
 Anderenfalls wird das Salz mich töten!
 Oder die Armut wird meinem Leben ein Ende bereiten.“

Der Ausdruck „das Salz wird mich töten“ bedeutet in diesem Zusammenhang, daß der erfolglose Jäger sich an Stelle des Fleisches mit Salz als Zukost zu seinem Hirsebrei begnügen muß. Das Salz allein aber kann ihn nicht bei Kräften halten.

Wie aus dem, was wir bisher über die Eigenschaften *Weles* gesagt haben, hervorgeht, stellt man sich ihn als ein Wesen mit vielen persönlichen Zügen vor. Man betet zu *Wele* und redet ihn wie eine Person an. Bei denselben Gelegenheiten, bei denen man den Ahnengeistern Opfer bringt, wendet man sich auch an *Wele*, und zwar speißt man das für ihn bestimmte Fleisch auf den Stab, der aus der Spitze der Opferhütte herausragt. Über

¹⁾ Die folgenden Anmerkungen beziehen sich in erster Linie auf die Vugusu. Bei den Logoli ist die Hochgottidee so stark durch den Einfluß des Christentums verwischt worden, daß ihr Studium zu keinen gesicherten Ergebnissen führte. Vgl. im übrigen meine in Vorbereitung befindliche Arbeit über das Magisch-Religiöse bei den Kavirondo-Bantu.

den Aufenthaltsort *Weles* sagt man, daß er im Gegensatz zu dem der Ahnengeister *yigulu* „oben“ sei, d. h. über der Erde. Andererseits betont man aber auch, daß *Wele* an keinen bestimmten Ort gebunden sei, sondern wie Rauch oder Luft überall hindringen und so auch mit den Ahnengeistern kommunizieren könne. Soweit man sich *Wele* überhaupt als geschlechtsgebunden denkt, stellt man sich ihn männlich vor. Jedoch geht die Personifizierung *Weles* nicht so weit, daß man ihm — mit Ausnahme des Prädikates weiß — bestimmte äußere Attribute zuschreibt. Auf meine dahingehenden Fragen erhielt ich stets die Antwort, „wie *Wele* aussieht, wissen wir nicht, denn niemand hat ihn je gesehen; wer aber *Wele* sieht, muß sterben“. Auch identifiziert man *Wele* nicht mit der Sonne, *liuwa*. Dies geht einmal schon daraus hervor, daß man sagt, niemand habe *Wele* je gesehen; außerdem sagt man aber auch ausdrücklich, daß *Wele* Sonne und Mond geschaffen habe. Man grüßt zwar den anbrechenden Tag mit einer kurzen Zeremonie und einem Bittspruch, der aber nicht an *liuwa*, sondern an *Wele* gerichtet ist. Beim Heraustreten aus der Hütte blickt man zuerst nach Osten und speit einmal aus, dann nach Westen, wohin man ebenfalls speit, und sagt dann: „Po ! *Wele*, möge der Tag wohl anbrechen; mögest Du die Medizin auf uns speien, so daß alles wohl mit uns sein möge.“ Bezeichnenderweise wartet man mit dieser Morgenbitte nicht bis zum Sonnenaufgang, sondern man spricht sie bereits beim ersten Tagesgrauen, gleichsam als wolle man *Wele* damit bitten, die Sonne auch an diesem Tage scheinen und alle Dinge ihren geregelten Lauf nehmen zu lassen. In den beiden einzigen Sonnenmythen, die ich bei den Bantu-Kavirondo gefunden habe, wird die Sonne ebenfalls nicht mit *Wele* identifiziert, obwohl man sie wie *Wele* als Bringer des Reichtums ansieht¹⁾.

Wie denkt man sich nun die Stellung *Weles* als Schöpfer der Welt und als Erhalter und Förderer aller guten Dinge zu den lebensfeindlichen, zerstörenden Mächten? Ich habe bisher der Kürze und Klarheit der Darstellung halber den Namen *Wele* ausschließlich im Zusammenhang mit der Vorstellung des höchsten Wesens gebraucht. Nun unterscheiden die *Vugusu* aber eine ganze Reihe von Wesen, die den Namen *Wele* als Zusatz tragen. Von diesen hebt sich jedoch der eigentliche *Wele* als höchstes Wesen deutlich ab und wird im Unterschied zu ihnen auch als der *Wele omuwanga*, d. h. als der weiße Gott bezeichnet. Neben diesem weißen oder eigentlichen *Wele* gibt es nun vor allem noch einen *Wele gumali* oder *evimbi*, einen schwarzen Gott. Von diesem sagt man entweder, daß er der jüngere Zwilling Bruder des *Wele omuwanga* sei, oder daß der weiße Gott ihn bei der Schöpfung der Welt miterschaffen habe. Nach beiden Auffassungen jedoch hat dieser ihn später vertrieben, als er sah, daß der schwarze Gott darauf bedacht war, die Menschen zu töten. So lebt er seit dieser Zeit an entlegenen Orten, im dichten Busch oder in Höhlen. Der weiße Gott gilt als der mächtigere von beiden. Er kann den schwarzen *Wele* an der Ausführung seiner Pläne hindern, aber häufig richtet der schwarze Gott das Unheil an, bevor der weiße Gott dazu kommt einzugreifen. Solange aber der schwarze Gott sein Werk noch nicht vollbracht hat und sein Opfer noch am Leben ist, kann der weiße Gott es retten, indem er den schwarzen Gott bekämpft und überwältigt. Wenn daher jemand schwer krank ist und nach einigen Stunden der Bewußtlosigkeit wieder zu sich kommt, so

¹⁾ Die eine dieser Mythen „erklärt“, warum die Sonne hell und der Mond dunkel ist. In der anderen ist die Sonne ein im Himmel lebender Häuptling, der ein Mädchen heiratet, das an einem auf die Erde herabhängenden Tau in den Himmel hochgezogen worden ist. Nach einigen Jahren kehrt es zu Besuch auf die Erde zurück und bringt seinen Verwandten viele Reichtümer als Geschenke der Sonne mit. Die Geschenke fallen dabei mit den Sonnenstrahlen auf die Erde.

sagt man, daß der weiße und der schwarze Gott miteinander gekämpft haben und daß der weiße Gott den schwarzen vernichtet und ins Feuer geworfen habe. Will man den weißen Gott gegen den schwarzen zu Hilfe rufen, so spricht man folgendes Gebet:

„Wele, der Du uns erschaffen hast,
 So daß wir in Deinem Lande wandeln mögen,
 Der Du die Rinder erschaffen hast
 Und die anderen Dinge, die in Deinem Lande sind,
 Mögest Du die Medizin auf Deinen Menschen speien!
 Möge er genesen und wieder umhergehen!
 Möge er wieder in seinen Gärten arbeiten!
 Vertreibe den schwarzen Gott!
 Er soll von Deinem Menschen ablassen
 Und sich (in den Körper einer) Schlange begeben,
 Oder auf ein verlassenes Gehöft!
 Er soll unser Haus hier verlassen!“

Nun haben sowohl der *Wele omuwanga* wie auch der *wele gumali* jeder eine Schar von Helfern oder Dienern (*visumba*), die ebenfalls *wele* genannt werden. Die Diener des *wele gumali* sind die *visieno*, die grundsätzlich böartigen Totengeister, deren ganze Tätigkeit darin besteht, den Menschen Krankheit und Tod zu schicken. Die Diener des *Wele omuwanga* sind die Geister der vor langer Zeit Verstorbenen, die sich mit ihrem Schicksal abgefunden haben und nun als Schutzgeister einzelner Individuen und Familien eine Art Mittlerrolle zwischen *Wele omuwanga* und den Menschen spielen. Unter diesen Ahnengeistern hebt man zwei besonders mit Namen hervor und errichtet besondere Opferhütten für sie, nämlich den *wele muxobe* und den *wele muɲoma*. Sie sind die beiden dem weißen Gott am nächsten stehenden Wesen. Abgesehen davon, daß man sie als eine Art Botschafter und Ausführer des göttlichen Willens ansieht, schreibt man ihnen jedoch keine besonderen Tätigkeiten zu. Ihre Ausnahmestellung unter den Ahnengeistern gründet sich darauf, daß man sie für die Geister der beiden ersten Menschen hält. Von dem Stammesahnen, Muvugusu, sagt man, daß er erst viel später gelebt habe, was mit der allgemein bestehenden Ansicht im Einklang steht, daß die Vugusu vor der Gründung ihres Stammes durch Muvugusu einen Teil des Volkes der Bagishu bildeten.

Während ich den Namen Muxobe nur bei den Vugusu begegnete, findet sich die Vorstellung, daß Muɲoma der erste Mensch gewesen sei, bei den meisten Stämmen Bantu-Kavirondos, selbst bei den südlich von den Luo lebenden Gusii. Die Logoli haben diesem Muɲoma — oder Aɲoma, wie sie ihn auch nennen — einen Hain auf halber Höhe eines Berges geweiht, in dem sie halbjährlich vor der letzten Reife der Eleusine oder des Sorghums, sowie bei Epidemien und wiederholten Mißerfolgen im Kriege eine Opferzeremonie veranstalten. Die Ausführung des eigentlichen Opfers liegt in den Händen eines Priesters, der dem größten Klan der Logoli angehört und dessen Amt erblich ist. Er verwahrt die bei dem Opfer verwandten Regalien in seiner Hütte und hat allein das Recht, zusammen mit seinen von ihm auserwählten Helfern die Opferstätte in dem Aɲoma geweihten Haine zu betreten. Die Volksmenge versammelt sich auf einer unterhalb des Hains gelegenen Wiese, wo sie Lieder singt, die teils den Charakter von magischen Beschwörungsformeln, teils den von Bittgesängen haben. An dem Tage der Opferzeremonie muß alle Arbeit auf dem Felde ruhen. Für die Einhaltung dieser Regel sorgen die Klanältesten, die jedem, der gegen sie verstößt, von den jungen Burschen die Arbeitsgeräte wegnehmen lassen. Die Opferzeremonie selbst trägt den Namen und auch alle Merkmale eines Ahnenopfers. Die zeremoniellen Einzelheiten sind je nach dem Anlaß des Opfers verschieden. Wird es für das schnelle Gedeihen der Saat dargebracht, so zündet der Priester ein *owwali* genanntes Opfer-

feuer an, in dem er bestimmte Gräser und Sorghumähren verbrennt. Im Falle einer Epidemie tötet er eine weiße Henne und bläst Opferbrei auf die Altarsteine und auf die als Sitz Ajomas geltende Opfertrommel. Er spricht dabei Bittsprüche, die sowohl an Angoma wie auch an andere vor längerer Zeit verstorbene Ahnen gerichtet sind. So beginnt er: „Angoma, Du selbst hast das *ovwali* Feuer entzündet, laß Maina nicht im Stiche, so daß unser Land nicht verderbe.“ Maina ist der jüngere Bruder Ajomas, der nach dem Tode seines Bruders viele Kinder zeugte, als deren Nachkommen die heutigen Logoli gelten. Der Opferpriester beruft sich also auf die Autorität des ersten Menschen und erbittet dessen Segen, da er der erste war, der das *ovwali* Opfer, darbrachte. So erkennen also auch die Logoli über Ajoma noch ein höheres Wesen an, das sie aber nicht mehr bei Namen kennen, so daß sie sich ausschließlich an Ajoma wenden müssen. Dies entspricht der im Kult der Familienahnen üblichen Sitte, sich an den fernsten Ahnen zu wenden, den man kennt und ihn zu bitten, seine Ahnen ebenfalls zum Opfermahle mitzubringen.

Der Opferpriester erbittet dann den Segen Ajomas mit den Worten: „Mögen die Menschen Nachkommen erzeugen, mögen die Kühe Milch geben, möge sich unsere Nahrung vermehren, möge es dem Lande wohlgehen und möge kein Mensch dem anderen Schaden zufügen.“ Darauf wendet er sich an die Geister der kürzlich Verstorbenen, zu denen er sagt: „Ihr habt uns endgültig ins Grab gelegt, mögt Ihr mit Frieden im Grabe verbleiben, und mögen wir, die wir zurückgeblieben sind mit Frieden am Leben bleiben. Möget Ihr das zurückgebliebene Kind segnen, so daß es die Arbeit der Lebenden tun möge. Saget nicht, daß wir Euch vergessen haben.“

Wir begegnen hier in dem für den Urahn dargebrachten Stammesopfer denselben beiden Ideen, die wir im Ahnenkult der Familie fanden, nämlich auf der einen Seite der Idee der Loslösung von den Totengeistern, die man beschwört, für sich zu bleiben und die Lebenden in Frieden zu lassen, und auf der anderen Seite der Bitte nach Schutz und Wohlwollen.

Das höchste Wesen, der weiße Gott, steht also an der Spitze einer Art Hierarchie von Ahnengeistern, die, wie er, den Menschen wohlgesonnen sind und von denen nur Gutes kommt. Ihnen gegenüber steht der schwarze Gott mit seinen Helfern, den böartigen Geistern. Der schwarze Gott verdankt zwar auch sein Dasein dem weißen Gott. Dieser hat ihn aber nicht als Unheilbringer geschaffen; vielmehr wandte er sich erst später dem Bösen zu und wurde dann von dem weißen Gott vertrieben. Somit trägt der weiße Gott keine Verantwortung für das Böse in der Welt, sondern das Böse steht ihm als zwar schwächere aber von ihm unabhängige, feindliche Macht gegenüber. Daher gilt der weiße Gott auch nicht als der Richter über Gut und Böse, der die Mächte des Todes und der Krankheit auch als Werkzeug benutzen kann, um die Menschen für schlechte Taten zu strafen, sondern lediglich als der Bringer und Förderer des Guten. So ist der Wele Omuwanga zwar das höchste Wesen, denn er ist mächtiger als alle Ahnengeister und auch als der schwarze Gott und seine Helfer, aber er ist nicht allmächtig, da die Macht des schwarzen Gottes nicht unter seiner Kontrolle steht, sondern abseits davon als Gegenkraft. Die Hochgottidee der Vugusu ist also im Grunde noch dualistisch, da sie in den beiden quasi-personifizierten Prinzipien des Guten und des Bösen gipfelt.

IV.

Fassen wir nun die Grundzüge der im Voraufgehenden erörterten religiösen Vorstellungen der Kavirondo-Bantu zusammen, so können wir zunächst feststellen, daß kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der Vorstellung von den Ahnengeistern und vom Hochgott besteht. Vielmehr

führt von der Vorstellung vom Geiste des soeben Verstorbenen zu der vom höchsten Wesen eine gerade Linie, die zwar eine allmähliche Steigerung aufweist, aber nirgendwo durch das Auftreten eines grundsätzlich neuen Gedankens unterbrochen wird. Aus dem Geist des kürzlich Verstorbenen, der noch Vergeltungsgedanken für seinen leiblichen Tod hegt und sich einsam und verlassen fühlt und daher den Lebenden gefährlich ist, wird allmählich der persönliche Schutzgeist. Der wirksamste dieser Schutzgeister wird wiederum zum Schutzzahnen der Familie und des Klans; der älteste dieser Schutzzahnen wird zum Urahn des Stammes und so weiter bis zu den ersten Menschen, die bereits das Attribut *wele* tragen. So kommt man zur Idee des eigentlichen *Wele*, des weißen Gottes, der nicht nur als der Urahn oder Schöpfer der Menschen, sondern gleichzeitig auch als der Erschaffer der ganzen Welt gilt.

Parallel zu dieser Hierarchie der guten Geister läuft die der schlechten Geister, die in dem schwarzen Gott gipfelt. Je höher man in dieser Hierarchie der Geister kommt, desto stärker wird die Macht, die man ihnen zuschreibt, sowohl die schützende und fördernde Macht der guten Geister, als auch die zerstörende der schlechten Geister. Die qualitative Beschaffenheit dieser jeweiligen Mächte ist aber innerhalb der ganzen Hierarchie dieselbe: Man erhofft vom *Wele omuwanga* die gleiche allgemeine Hilfe und Förderung, die man von seinem persönlichen Schutzgeist erwartet; deshalb richtet man auch alle Opfer und Gebete zugleich an das höchste Wesen und an alle niederen Geister. Schließlich gleichen sich auch der weiße Gott und die zu Schutzgeistern gewordenen Ahnen darin, daß sie den Menschen nur helfen, sie aber nicht für schlechte Taten bestrafen wollen.

Ebenso weist die Hierarchie der bösen Geister, die im schwarzen Gott gipfelt, keine qualitativen Unterschiede auf, und man zeigt dementsprechend ihnen allen gegenüber das gleiche Verhalten. So wie man dem als *losi*-Zauberer überführten Toten die üblichen Totenriten verweigert, ihm keine Opfer bringt und seinen Namen keinem Kinde verleiht, so kennt man auch keinen Kult des *Wele gumali*, des schwarzen Gottes, sondern nur seine Vertreibung oder zeitweilige Vernichtung. Die Methoden, die man dabei anwendet, sind stets die gleichen, sowohl für die gewöhnlichen *visieno* Geister, wie auch für den schwarzen Gott selbst.

Der Ahnen- und Hochgottglaube bei den Kavirondo-Bantu bildet somit ein innerlich einheitliches Gedankensystem. Die hervorstechendsten Merkmale dieses Systems sind einmal die Gerichtetheit der religiösen Vorstellungen auf das Diesseits und zum anderen der Dualismus der guten und der schlechten Mächte, der selbst in der Vorstellung vom höchsten Wesen noch erhalten bleibt. Die Gerichtetheit auf das Diesseits führt dazu, daß das Leben im Jenseits nicht näher ausgestaltet wird, sondern nur insoweit das Interesse beherrscht, als man glaubt, daß die ins Jenseits Hinübergegangenen auf die Lebenden einwirken können. Es ergibt sich daraus zwar die Idee einer Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten, aber diese Gemeinschaft liegt auf derselben Ebene wie die frühere Gemeinschaft im Diesseits.

In dem Dualismus der guten und bösen Mächte andererseits scheint mir der tiefere Grund für die Begrenztheit der Religiosität der Kavirondo-Bantu zu liegen, nämlich für das Fehlen einer religiösen Ehrfurcht und einer ethischen Durchdringung der Gottesidee. Erst da, wo dieser Dualismus überwunden wird und man dem höchsten Wesen die unbedingte Macht sowohl über das Gute wie auch über das Böse zuschreibt, kann der Hochgott nicht nur die guten Menschen schützen und fördern, sondern auch die schlechten strafen und damit zum Richter über Gut und Böse werden.

Sprachen und Rassen in Afghanistan.

Von

Günter Müller.

(Mit 27 Abbildungen, 51 Einzelbildern.)

I. Die Sprachen.

In Afghanistan ist die verbreitetste Sprache immer noch das Persische (Farsi, oder, wie man in den östlichen Landesteilen sagt, Parsi). Man spricht es, wie die beigegegebene Abb. 1 ausweist¹⁾, im ganzen Westen, besonders in der Provinz Herat, im zentral gelegenen Hasarah-Gebiet, das heute in die Provinzen Kandahar und Kabul aufgeteilt ist, und im Nordosten bei den sog. Berg-Tadschik in den Provinzen Qatghan und Badakshan. Dort berührt es sich mit verwandten ostiranischen Mundarten. Ferner spricht man überwiegend Persisch in der Hauptstadt Kabul. Aber auch in den innerhalb anderssprachiger Gebiete gelegenen Städten,



Abb. 1. Die Sprachen Afghanistans.

z. B. Masar-i-Sherif, wird es vielfach von der handeltreibenden Bevölkerung gebraucht. Ja man wird selbst in den entlegensten Landesteilen selten ein Dorf finden, wo nicht wenigstens ein Einheimischer den Dolmetsch in dieser Sprache machen könnte. Weite Grenzgebiete, z. B. die

¹⁾ Vom Verfasser gezeichnet auf Grund eigener Beobachtungen während eines viermonatigen Studienaufenthalts in Afghanistan und den angrenzenden Gebieten, unter Verwertung der Angaben bei Grierson, *Linguistic survey of India*, vol. X, Calcutta 1921; W. Lentz, *Pamirdialekte I*, 1933; G. Morgenstierne, *Indo-iranien frontier languages*, vol. I, 1929 u. a.

Provinz Farah, kann man als doppelsprachig bezeichnen. Es zerfällt landschaftlich in verschiedene, noch wenig erforschte Mundarten, von denen der Kabuler Dialekt am bekanntesten ist¹⁾. Im übrigen wird es ständig vom Neupersischen her beeinflußt. Der gebildete Afghane hat den Ehrgeiz, ein „gutes“ Persisch zu sprechen, dessen sich auch die literarische Produktion Afghanistans bedient (15 periodische Druckschriften)²⁾. Es ist auch heute noch trotz der weiter unten zu besprechenden gegenteiligen Bestrebungen die Sprache der staatlichen Verwaltung und trägt in sich eine in den natürlichen Verhältnissen begründete Tendenz zu weiterer Ausbreitung. So wäre es auf dem besten Wege, im Zusammenhang mit der fortschreitenden innerpolitischen Festigung des Landes die allgemeine Verkehrssprache zu werden, wenn nicht politische Gründe diese Entwicklung heute hemmten, ja sogar rückläufig machten, zugunsten der zweiten Sprache des Landes, des „Paschtu“.

Paschtu, das sprachgeschichtlich zur Iranischen Gruppe zu rechnen ist, wird gesprochen um eine Linie, die etwa von Kandahar nach Peschawar in Britisch Indien führt. Im Nordwesten reicht sein Gebiet bis nach Shindend (früher Sabsawar genannt) zwischen Farah und Herat. Von dort zieht die Sprachgrenze ungefähr dem Südhang des Gebirgslandes entlang unter Einschluß der Täler. Sie läuft nördlich parallel der Hauptverkehrsstraße des Landes von Farah bis Ghasni. Ghasni selbst spricht in der Neustadt Farsi, in der höher gelegenen, ummauerten Altstadt Paschtu. Shahabad dagegen liegt wieder ganz im Paschtu-Gebiet. Im angrenzenden Mischgebiet überschreitet die Sprachgrenze unterhalb Kabul den Kabulfluß, und geht an der Ost- und Südgrenze Kafiristans (heute Nuristan genannt) über die Landesgrenze quer zum Kunnar- und Swattal bis über den Indus. Dann südwärts erst unmittelbar dem Fluß entlang, später in einiger Entfernung auf dem Kamm des Suleiman-Gebirges, wo sie die ersten belutschischen Siedlungen berührt. Auf der Höhe von Dera Ghazi Khan beschreibt sie einen scharfen rechten Winkel bis hinüber nach dem 1935 durch Erdbeben zerstörten Quetta, das seit seinem Wiederaufbau ein Sammelpunkt vieler Sprachen (Belutschi, Berohi, Paschtu, Sindhi, Panschabi, Englisch) geworden ist. Von dort zieht die Grenze wieder hinüber nach Afghanistan quer durch nahezu unbewohntes Wüstengebiet bis in die Gegend des Hamumbeckens bei Chakansur³⁾, um dann nordwärts über Farah den Ausgangspunkt zu erreichen. Die Gegend Chakansur-Shindend ist gemischtsprachig. Die wichtigsten Städte sind auf afghanischer Seite Kandahar mit etwa 60000 Einwohnern, auf britisch-indischer Seite Peschawar, mit 121 866 Einwohnern (Zählung von 1931). Es ist schwer, die Gesamtzahl der Paschtu-Sprecher zu schätzen. Nimmt man auf britisch-indischer Seite 3½ Millionen an, so mögen es auf afghanischer Seite knapp 3 Millionen sein, im ganzen also rechts und links der Grenze „eigentliche“ Afghanen 6½ Millionen, die sich trotz verschiedener Staatszugehörigkeit rassisch, sprachlich und im Glaubensbekenntnis als ein Volk fühlen. Auf afghanischer Seite nennen sie sich selbst „Aughani“ (mit dem Ton auf der letzten Silbe), auf belutschisch-indischem Gebiet „Pathan“, was eigentlich die indische Bezeichnung für die Paschtu sprechende Bevölkerung ist. Die beiden wichtigsten Stämme der Aughani sind die Duranni, bei Kandahar, und die Ghilsai, bei Ghasni.

¹⁾ L. Bogdanov, Stray Notes on Kabul Persian, in Journal and proceedings R. Asiatic Society of Bengal 26 (1930) S. 1ff.

²⁾ Näheres über die Geschichte des afghanischen Pressewesens bei H. Martin-stetter in „Zeitungswissenschaft“ 10 (1935) S. 607ff.

³⁾ Näheres bei A. Gabriel, Aus den Einsamkeiten Jrans, Stuttgart 1939. S. 149ff.

Bei den Mundarten unterscheidet man hauptsächlich eine nördliche und eine südliche Gruppe, die durch den Wechsel von gutturalem *ch* und *sch* (Paschtu und Paschtu) gekennzeichnet ist; die Grenze verläuft ungefähr von Kalat-i-Ghilsai nach Bannu. Auf der einen Seite vom Persischen, auf der anderen Seite von den im Gefolge der Engländer vordringenden indischen Idiomen eingengt, schien das Paschtu trotz der überragenden politischen und militärischen Bedeutung der „Aughani“-Stämme keine große Zukunft mehr zu haben. Erst in neuester Zeit wurde das anders, als S. M. König Muhammad Zahir Schah am 4. November 1936 einen Erlaß herausgab, in dem er seinen Ministerpräsidenten beauftragte, dafür zu sorgen, daß das Paschtu innerhalb dreier Jahre die offizielle Sprache des Landes werde. Kurse für Beamte wurden eingerichtet, eine Schule zur Ausbildung von Paschtu-Lehrern gegründet, die übers ganze Land in den Volksschulen verteilt werden; mehrere Zeitschriften (in Kabul, Kandahar und Dschalalabad) verbreiten die Kenntnis der Sprache unter den Gebildeten; die 1937 neu geprägte Nickel-Scheidemünze im Wert von 25 Pul erhielt eine Aufschrift in Paschtu („bischt u penza“); die Schaffung eines neuen Paschtu-Wörterbuchs wurde von der Regierung in die Wege geleitet (hrsg. von Muh. Gul Muhmand, 1938); eine Nationalhymne in Paschtu soll zunächst beim Militär eingeführt werden, wo Paschtu auch die Kommandosprache ist. Da auch alle hohe Beamtenstellen in den Provinzen mit „eigentlichen“ Afghanen besetzt sind, ist tatsächlich damit zu rechnen, daß die von national eingestellten Kreisen ersehnte sprachliche Umgestaltung Afghanistans in wenigen Jahren große Fortschritte machen wird — ein Vorgang, dessen Beobachtung für den Sprachgeschichtsforscher von größtem Interesse ist.

Die dritte Hauptsprache Afghanistans ist das Turkmenisch/Usbekische, mongolische Mundarten, die dem Türkischen sehr nahestehen. Man spricht es im Norden des Landes, in den Provinzen Maimena, Masar-i-Sherif und dem Nordwestzipfel von Qatghan. Von der Gesamtbevölkerung sind es vielleicht 15 % Usbeken und 3 % Turkmenen, die im Gegensatz zu den weiter südlich wohnenden Hasarah ihre mongolische Muttersprache bewahrt haben. Sie grenzen nach Norden zu unmittelbar an die unter russischem Einfluß stehenden Sowjetrepubliken Turkmenistan und Usbekistan.

Nach eigener Schätzung, die sich auf eine afghanische Liste von Orten über 5000 Einwohnern stützt, mögen von der Gesamtbevölkerung vielleicht 18 % mongolisch, 28 % Paschtu, 49 % Farsi sprechen (Stand von 1938). Die übrigen Sprachen des Landes, für die dann noch 5 % blieben, sind zahlenmäßig jedenfalls unbedeutend. Erwähnt seien das Belutschische im Süden, die „Pamir“-Dialekte im Nordosten, die indoarischen Sprachen in Kafristan und das Urdu, das vielfach von den in die Städte zugewanderten indischen Kaufleuten gesprochen wird.

Die Kenntnis der sprachlichen Verhältnisse des Landes ist die Voraussetzung zum Verständnis seiner im folgenden zu behandelnden rassischen Gliederung.

II. Die Rassen.

Der einheitlichste Rassentyp Afghanistans ist der Turanische. Er beherrscht das oben erwähnte Gebiet der mongolischen Mundarten der Turkmenen und Usbeken, dazu weiter südlich das zentral gelegene Bergland der persisch sprechenden Hasarah und Aimak¹⁾. Näheres auf Abb. 2,

¹⁾ Diese sprechen nach Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, 1924 S. 30 und K. Ziemke, *Als deutscher Gesandter in Afghanistan*, Stuttgart 1939 S. 206, turkmenisch.

wo zu den eingetragenen Hauptstammesgruppen jeweils auch die vorherrschende Konfession in Klammer zugefügt ist. Der turanische Typ überwiegt in etwa einem Viertel des Landes; außerdem findet man ihn häufig in allen größeren Städten, namentlich in Kabul. Es handelt sich hier offenbar um eine alte Kreuzung aus europäischen und mongolischen Rasseelementen, deren Heimat das Grenzgebiet dieser beiden Rassenkreise, die turanische Tiefebene östlich des Kaspischen Meeres ist. Das Gesicht zeigt als Hauptmerkmale schmale Augenschlitze, breite Wangenbeine, verschieden geformte Nase, kleines, kräftiges Kinn. Die Körperhöhe ist mittel, der Schädel kurz. Unsere Abb. 3—10 zeigen zur Ver-



Abb. 2. Die Rassen Afghanistans.

anschaulichung einen Turkmenen, drei Usbeken, drei Hasarah und zum Vergleich einen Mann aus russisch Turkestan.

Der Nordosten Afghanistans, zu beiden Seiten des die 7000-Meter-Grenze überschreitenden Hindukusch, zeigt ebenso wie in sprachlicher Beziehung in der rassischen Zusammensetzung seiner Bevölkerung ein eigenes Bild, das uns seit dem Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition näher bekannt ist (Deutsche Forschung NF. 1, 1937). H. Herrlich (Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren, S. 168 ff.) unterscheidet dort auf Grund seiner Untersuchungen an 264 Kafiren drei Haupttypen und vier Mischtypen, in denen folgende Rasselemente enthalten sind: primitiv (Himalaya-Rasse), vorderasiatisch, orientalisch, nordisch und dinarisch. Wir bezeichnen dies Gebiet auf Skizze 2 schlechtweg als Mischgebiet und verweisen zur Veranschaulichung ausdrücklich auf das reiche Abbildungsmaterial bei Herrlich. Wir selbst geben hier zwei Proben dieser im einzelnen oft schwer bestimmbaren Typen.

Im ganzen übrigen Afghanistan, also im Westen, Süden und Südosten, in mehr als der Hälfte des Landes und bei mindestens $\frac{2}{3}$ seiner Bevölkerung,

Abb. 3a und b. Turkmene, aufgenommen in einer Karawanserei in Herat. Man beachte wie durch das ständige Tragen des Turban die Ohrmuschel deformiert wurde.

Abb. 4a und b. 45jähriger Usbeke, der mit seiner Familie in den Ruinen von Balkh haust.

Abb. 5a und b. Usbeke, aus Shuburghan, versteht kein Wort Persisch.



Abb. 6a und b. Usbeke, Händler aus Kundus, aufgenommen in einer Karawanserei in Kabul.

Abb. 7a und b. Hasarah aus Bamian, Tischler, mit besonders charakteristischer Nasenform.

Abb. 8a und b. Hasarah aus Gulkuh (westlich Ghasni), 15jährig, namens Madisah.

Abb. 9a und b. 10jähriger Hasarah aus Sang-i-Mascha, namens Said Nasim.

Abb. 10a und b. 41jähriger Mann aus Buchara, aufgenommen in Kandahar.

Abb. 3—6, 10 sind Sunniten, Abb. 7—9 Schiiten.

Abb. 11a und b. Junger Mann vom Dorfe Nangkratsch im mittleren Alingar-Tal, Kafirstan. Eigentümlich die Haartracht. Er spricht nur „Kuhistani“, d. h. die „Sprache des Gebirges“¹⁾.



¹⁾ Zur Kennzeichnung seiner Mundart sei hier die von ihm gebrauchte Zahlenreihe bis 100 angegeben; die Zahlen über 20 im vigesimalen System.

1—10: i, de, tra, tschur, pansch, tscha, sade, aschde, nave, daj.

11—20: daj-schi, dui, trej, tschadaj, penschi, tschei, sadi, ashti, noji, uist.

30—100: uist-u-daj, du-ju, du-ju-daj, tra-ve-ju, tra-ve-ju-daj, tschur-u-ju, tschur-u-ju-daj, pansch-u-ju.

Abb. 12a und b. Mann aus Chakdarra im mittleren Swat-Tal („unabhängiges“ Gebiet), Sprache Pachtu.

Abb. 13a und b. Belutsche bei Chakansur, mit dem bei Belutschen üblichen schwarzen Turban. Sunni.

Abb. 14a u. b. Belutsche, aus Chakansur; er bezeichnet sich als Schiah und hält auch die Fastengebote des Ramasan nicht.



Abb. 15a und b. Tadschik, auf dem Weg nach Pahra südlich Herat, 20 Jahre.

Abb. 16a und b. Tadschik von der gleichen Stelle, 35 Jahre, mit stark ausladendem Hinterhaupt, Kopfprofil I nach Herrlich a. a. O. S. 187, Abb. 73.

Abb. 17a und b. 30jähriger Tadschik aus Bamian.

Abb. 18a und b. Tadschik aus Shibertu bei Bamian. Er zittert vor Angst, als er den Apparat auf sich gerichtet sieht; auch das Abnehmen des Turban kostete ihn größte Überwindung. Bei Abb. 8b ist die Angst überwunden.

Abb. 19a und b. 25jähriger Mann vom Stamm der Ghilsai, aus Shahabad, Sunni, spricht außer seiner Muttersprache „Pachtju“ oder „Aughani“ auch etwas „Parsi“. Name Bismilla.

Abb. 20a und b. Freund des vorigen. Orientalischer Typ. Vgl. z. B. den Araber in Z. Ethnol. 70 (1939) S. 48, Abb. 4a und b.



Abb. 21a und b. 40jähriger Schafhirte aus der Gegend von Dilaram vom Stamme der Duranni, Sunni (die Frage, ob er Schiah sei, verneint er mit Abscheu), Paschtu.

Abb. 22a und b. Alter Kamelhirte vom mittleren Arghandab (nördlich Kandahar), Duranni, Sunni, Paschtu.

Abb. 23a und b. 30jähriger Kameltreiber vom Stamme der Nursai, aufgenommen an der Furt über den Farah-Rud oberhalb Farah; Sunni, Paschtu. Charakteristische Haartracht.

Abb. 24a und b. Nomade (Pathan) aus dem unteren Swat-Tal. Er war zusammen mit seinen beiden Frauen damit beschäftigt, Laub als Futter für seine



drei Kamele von den Bäumen zu reißen. Spricht nur „Pachtu“. In Peshawar behauptet man, daß in dieser Gegend noch Kannibalismus vorkomme.

Abb. 25a und b. Pathan aus Kingri im Suleiman-Gebirge, namens Kholam Resul Shah, Sunni. Gibt bereitwillig Auskunft über die sprachlichen Verhältnisse seiner Heimat.

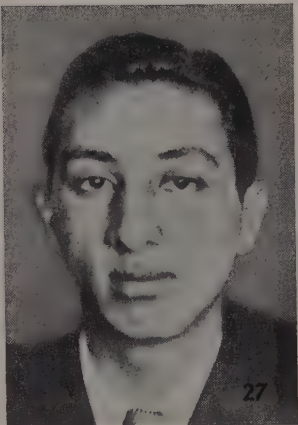
Abb. 26a und b. Pathan aus Jaru bei Quetta, namens Said Fais Mohamed; spricht und schreibt fließend Englisch.

Abb. 27 (nach James Ben, *the secret Kingdom*, 1934). Jugendbild Seiner Majestät des seit 1933 regierenden Königs Muhammad Zahir Shah von Afghanistan, aus der Muhammadsai-Dynastie.



überwiegt bei weitem der vorderasiatisch-orientalische Typ, der somit als der Haupttyp Afghanistans zu betrachten ist. Wir zeigen ihn landschaftlich und nach Hauptstämmen gruppiert, in Abb. 13—26, und zwar 2 Belutschen, 4 Tadschik, 5 Aughani und 3 Pathan.

Die körperlichen Merkmale der eigentlichen Afghanen berechtigen zu der Vermutung, daß ihre Urheimat das westliche Vorderasien ist. Sie müssen dann ihre ursprünglich semitische Muttersprache auf ihrer Wanderung nach Osten schon in alt-persischer Zeit zugunsten der iranischen Mundart aufgegeben haben, aus der sich das heutige Paschtu entwickelte. Wenn es richtig wäre, daß der von Herodot (Historien Buch 3, 102, Buch 4, 44 u. Buch 7, 67) erwähnte Stammesname „Paktyes“ in der heutigen Sprachbezeichnung Paschtu weiterlebt, so wären die Afghanen schon im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in ihren heutigen Wohnsitzen gesessen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, daß die Afghanen sich „Ben-i-Israel“ (Kinder Israels) nennen und ihren Ursprung auf einen Enkel Königs Saul zurückführen.



Die Jagazüge und das Königtum im mittleren Bantugebiet.

(Ein Beitrag zum Wesen rhodesischer Kultur.)

Von
Hartmann C. Decker.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	230
I. Kapitel.	
Die Jagazüge.	
1. Die Jagazüge im Lichte der Geschichtsschreibung	231
2. Die Ethnologie der Jagazüge	235
a) Jaga, Lunda und Bangala	235
b) Die Verbreitung von Jagaelementen bei Lunda, Bangala, Bajakka, Mbundu und Ambo	237
c) Die Jaga als Träger rhodesischer Kulturmerkmale	241
3. Zur Geschichte der Jagazüge	247
II. Kapitel.	
Die Jagastaaten und ihre Herrscherhäuser als Zentren rhodesischer Kultur.	
Einführung	251
1. Der Staat	251
2. Der König ein Gott	262
3. Die Frauen um den göttlichen König	273
4. Totem und Tabu	281
5. Materielle Kultur	286
III. Kapitel.	
Kulturhistorische Ergebnisse.	
1. Jagazüge und rhodesischer Kulturkreis	289
2. Die Jagastaaten	290
Name und geographische Lage der behandelten Völkerschaften und Staaten-	
bildungen	291
Literaturverzeichnis	291

Einleitung.

„Als Johannes / König von Portugal / der zweyte dieses Nahmens / geschäftig war die Länder von Afriken und Ost-Indien zu entdecken; da schickte er im 1484 Jahre eine Fluht zu solchem ende aus / darüber Johan Kano zu gebieten hatte. Dieser / so bald er an den Fluß Zaire gelanget / schickte Gesanten an den König von Kongo“ (24a, S. 568).

Zwei Welten waren es, die sich in jenem für die Geschichte Afrikas so bedeutungsvollen Jahre 1484 berührten! Vor die staunenden Augen der Sendlinge Europas trat eine Kultur, die trotz ihrer Fremdartigkeit mit ihrem barbarischen Prunk einen gewaltigen Eindruck erweckte. Aber auch die staatliche Organisation der diese Kultur tragenden Völker war eine hochentwickelte und den mittelalterlichen europäischen Feudalverhältnissen so ähnlich, daß die Portugiesen nicht zögerten, regelrechte diplomatische Beziehungen zu dem König des alten Kongoreiches aufzunehmen und mit ihm ein Bündnis abzuschließen. Afrikanische Prinzen erhielten in Portugal ihre Erziehung und höfischer Prunk nach dem Vorbilde Europas wurde auch an der Kongomündung Trumpf. Aus jenen Tagen der beginnenden Neuzeit stammen die ersten Nachrichten über die südliche Hälfte Afrikas. Von den Conquistadores nach Europa gebracht, wurden sie als Kuriosa bestaunt. Erst in neuerer Zeit, nachdem die Ethnographie sich von ihrer Mutterwissenschaft, der Geographie, getrennt hatte und zur Ethnologie geworden war, begann man, die Berichte aus dem damals als so dunkel erachteten Erdteil von einem anderen Gesichtspunkt aus zu betrachten, die rein beschreibende Tätigkeit der alten Reisenden lieferte die Grundlage zur ersten wissenschaftlichen Vertiefung; die Kolonisationstätigkeit des 19. Jahrhunderts ließ das Material gewaltig anschwellen. Immer deutlicher begannen sich im Laufe der Jahrzehnte gewisse Kulturkomplexe aus diesem bisher unübersichtlichen Durcheinander herauszuschälen und nach Überwindung des evolutionistischen Denkens in der Völkerkunde entstanden die ersten Kulturkreiskonstruktionen für Afrika. Bald jedoch erwiesen sich diese ersten Versuche, die von einer vereinheitlichenden Klassifikationstendenz getragen wurden, als unzulänglich und man kam zu neuen Aufstellungen, auf die wir, soweit sie auf unser Thema Bezug haben, eingehen wollen.

Jene große Kultur, die im ausklingenden Mittelalter das Staunen der Portugiesen erregt hatte, erkannte man als eigenen Kulturkreis, dessen Intensitätszentren weit über die südliche Hälfte des afrikanischen Kontinents verstreut sind. Diese Kultur erscheint stets an dünne Herrscherschichten gebunden, politische Machtentfaltung, das Gottkönigtum mit seinem ganzen Ritual, hochgestellte und machtvolle Frauen, ein feudales Lebenswesen, gewisse lunarmythologische Beziehungen, das sind u. a. wesentliche Elemente. Diesen Kulturkreis nennt Frobenius südererthäisch; Ankermann spricht von einer Sambesi-, Schebesta von einer Simbabwekultur, Hermann Baumann schließlich bezeichnet ihn als den rhodesischen. Bei der Baumannschen Kulturkreisterminologie wollen wir für den Verlauf dieser Arbeit bleiben. Dieser rhodesische Kulturkreis findet seine Entsprechung im Sudan, nördlich des großen Waldes, im jungsudanesischen Kulturkreis (Frobenius: nordererthäisch), der durch ähnliche Elemente charakterisiert ist. Die rhodesische Kultur führt uns zu unserem Thema.

Eine große Völkerbewegung, als Jagazüge in die Literatur eingegangen, erschütterte im Laufe des 16. Jahrhunderts das mittlere Bantugebiet. Trotz vielen Vermutungen und Theorien herrscht über Herkunft, Wanderung und Seßhaftwerdung dieser Völkerwelle große Unklarheit. Ein ernsthafter Versuch, ihre kulturhistorische Stellung zu prüfen und zu klären, ist überhaupt noch nicht durchgeführt worden. Die kulturhistorische

Stellung der Jaga, insbesondere aber ihr Verhältnis zur rhodesischen Kultur zu untersuchen, die Wanderwege anzudeuten und schließlich die Seßhaftwerdung aufzuzeigen, ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Darüber hinaus aber soll an Hand der Jagafrage ein Beitrag zum Wesen rhodesischer Kultur geliefert werden. Quellenkritisch sei bemerkt, daß es in erster Linie ältere Werke und Artikel sind, die für unser Thema das Material liefern, denn es ist nicht viel, was die neue Literatur über die versunkene Herrlichkeit afrikanischer Königreiche auszusagen weiß. Die zitierten Volks- und Stammesnamen sind, soweit es sich nicht sinnstörend auswirkt, unter Weglassung des Bantupräfixes gebracht. Die kulturhistorische Methode dieser Arbeit wird durch geschichtliche Daten ergänzt und überprüft, ganz entsprechend der Eigenart des Arbeitsgebietes, auf dem sich jahrhundertlang vor den Augen der verzeichnenden Historie bodenständige Geschichte neben althergebrachtem Brauchtum ungekränkt abspielen konnte.

I. Kapitel.

Die Jagazüge.

1. Die Jagazüge im Lichte der Geschichtsschreibung.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und zu Beginn des 17. Jahrhunderts war der westliche Teil des mittleren Bantugebietes der Schauplatz bedeutender Völkerbewegungen, hervorgerufen durch die Expansionskraft kriegerischer und beutelustiger Horden, die man allgemein nach ihren Führern, den Jaga, als Jagahorden zu benennen pflegte (56, S. 149). Der einzige Europäer, der mit den Jaga in längere Berührung kam und dem wir gleichzeitig einen aus eigener Anschauung gegebenen objektiven Bericht verdanken, ist ein schlichter Seemann, Andrew Battell, gebürtig aus Leigh in Schottland (op. cit., XI). Die kurzen Mitteilungen Battells über die Jaga, unter denen er 21 Monate lebte, 1601/02, sind unendlich wertvoller, als die scharfsinnigsten Kombinationen, auf die wir in der Regel in der Völkergeschichte Afrikas immer wieder stoßen. Battell findet unter einem Heerhaufen von 16000 Köpfen nur 12 echte Jaga: „In all this camp there were but twelve natural Jagas that were their captains, and fourteen or fifteen women“ (op. cit., 33). Der bunt zusammengewürfelte Haufe pflegt seinen Stand durch Aufnahme der bereits marschfähigen Kinder der Besiegten zu ergänzen. Die im Lager Geborenen werden nicht am Leben gelassen (op. cit., 32f.). Raubend und plündernd durchziehen sie das Land, jede geregelte Wirtschaft ist ihnen fremd, sie ernten, wo andere gesät haben. Jeder seßhaften Lebensweise abhold, sind diese afrikanischen Hunnen eine ständige Gefahr für die kolonialen Bestrebungen der Portugiesen. Angola war in jenem ersten Entdeckungszeitalter der afrikanischen Südhälfte noch nicht lange Zeit im Besitz der Krone Portugals. Die Portugiesen waren bestrebt, nachdem sie mit dem mächtigen Reich des Königs von Kongo ein regelrechtes Bündnis geschlossen hatten, ihre Besitzungen immer weiter ins Innere des Kontinentes vorzutreiben, sei es auf dem Wege friedlicher Missionierung, sei es durch die Unternehmungslust ihrer kriegerischen Entdecker-Eroberer. Ein Zusammentreffen dieser beiden, so sehr verschiedenartigen Mächte, der Portugiesen und der Jaga, konnte auf die Dauer nicht ausbleiben und so geriet erstmalig in der Entdeckungsgeschichte Negerafrikas eine große Bewegung von Naturvölkern in den Lichtkegel abendländischer Geschichtsaufzeichnung. Es liegt im Wesen europäischer Kolonialpolitik begründet, selbständige Machtentfaltung von Naturvölkern allmählich zum Versiegen zu bringen und so war denn auch nie mehr eine Völkerbewegung vom Ausmaß der Jagazüge auf unserem

Gebiet zu verzeichnen (48, S. 111). Es bietet sich hier also eine einmalige Gelegenheit, eine negerisch-afrikanische Völkerbewegung vom kulturhistorischen Standpunkte aus zu untersuchen. Diese Betrachtungsweise ist bei den bisherigen Interpretationen der Jagafrage noch nie maßgebend gewesen, wenn wir von der Ansicht Frobenius' absehen, von der noch zu sprechen sein wird. Die alte Literatur beschränkt sich auf die Verzeichnung der zeitgenössischen Ereignisse, während neuere Werke, soweit sie auf unser Problem nicht überhaupt nur deshalb eingehen, weil es wegen seiner großen Bedeutung für die politische Geschichte unseres Gebietes nicht zu übergehen ist, aus einer rein historischen Perspektive heraus, mit meist nur historischen Methoden versuchen, Erklärungen über Abkunft und Seßhaftwerdung der Jaga zu geben. Bevor wir die Meinungen der Geschichtsschreiber und Forscher, die sich mit der Jagafrage beschäftigten, in einer Auswahl an uns vorüberziehen lassen, ausgehend vom 16. Jahrhundert bis herauf an unsere Tage, möge noch eine kurze Zusammenfassung historischer Daten Platz finden.

Das erste Zusammentreffen der Jaga mit den Sendlingen Europas war auch das heftigste und blieb für die weitere Entwicklung der Dinge von ausschlaggebender Bedeutung. Anno 1565 fielen Jagahorden über das Kongoreich her, zerstörten es und gaben den Anlaß zur Abtrennung des Königreiches Angola, welches im Zuge der Ereignisse unter portugiesische Herrschaft gelangte (49, S. 60, 144). Der König von Kongo, Alvaro I., konnte sich mit knapper Not auf eine Insel im unteren Strome flüchten. 1574 traf, entsendet vom König Sebastian, der portugiesische Hauptmann Francisco de Govea mit 600 weißen Soldaten ein. Mit Hilfe einer eingeborenen Armee schlug er die Jaga und vertrieb sie aus dem Kongoreich. Ein Teil der Eindringlinge übersetzte den Kongo, um sich an den Ufern des Kwilu-Nyari niederzulassen, im „Lande Bokkemeale“ (24b, S. 182). Dort begannen sie wieder ihre Raubzüge, nahmen aber schließlich ruhigere Sitten an. Der Zusammenstoß mit den portugiesischen Feuerwaffen hatte die Stoßkraft der Jagatruppen gebrochen. Das zeitgenössische Schrifttum berichtet in der Folgezeit noch von ihnen als Verbündeten der Portugiesen, aber auch als ihre Gegner finden wir die versprengten, allmählich seßhaft werdenden Jagahorden. Die Berichte werden immer spärlicher, um gegen Ende des 17. Jahrhunderts gänzlich zu verschwinden. Die Jaga sind, unterworfenen Stämme überlagernd und staatengründend, seßhaft geworden; die Unternehmungskraft der alten portugiesischen Conquistadores ist erschlaft. Viele eroberte Gebiete gehen den Europäern wieder verloren, viele Entdeckungen fallen wieder der Vergessenheit anheim. Afrika harret seiner „zweiten Entdeckung“. Erst die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts weckt weite Teile des Bantugbietes wieder aus ihrem Dornröschenschlaf. Es ist das Zeitalter der neuzeitlichen Erforschung Afrikas, das Zeitalter Livingstones, Stanleys, Wißmanns, Pogges. Auch so manchen alten Folianten holt das wiedererwachte Interesse für die frühe Entdeckungszeit von verstaubten Regalen und so ist es unausbleiblich, daß auch die Jagazüge wieder die Aufmerksamkeit der Fachkundigen erregen. Neben der Frage der Abkunft erörtert man vor allem die der Seßhaftwerdung und sucht die neue Heimat anzugeben.

Lassen wir nun eine Auswahl der einander so oft widersprechenden Ansichten und Lehrmeinungen über Abkunft und Seßhaftwerdung an uns vorübergehen und beginnen wir mit den alten Quellen der Entdeckerzeit. Battell, der Einzige, der die Jaga aus eigener Anschauung gründlich kannte, sagt aus, daß zu seiner Zeit nichts über ihre Abkunft bekannt war (56, S. 149). Er spricht auch anderen die Möglichkeit ab, über diesen Punkt etwas auszusagen: „... neither could Lopez (saith he) have true intelli-

gence whence they came, for the Christians at that time had but uncertain conjectures of them: neither after had the Portugals any conversing, but by way of commerce . . .“ (op. cit., 84). Diese Feststellung Battells zeigt deutlich, wie unsicher alles ist, was die alten Quellen über die Herkunft der Jaga auszusagen wissen. Theorien, die sich auf diese alten Berichte stützen, entbehren von vornherein jeder tragfähigen Grundlage. — Der erwähnte Duarte Lopez, der noch vor Battells Zeit schrieb und dem wir den ältesten Bericht über das Kongoreich verdanken, verlegt die Heimat der Jaga ins ostafrikanische Seengebiet: „Am Ufer des ersten Nilsees, in einer Provinz des Königreiches Monoemugi, wohnt eine wilde, barbarische Völkerschaft, von den Eingeborenen Giachas genannt“ (18, S. 165ff.) Joao Bermudes, ein alter portugiesischer Historiker, identifiziert die Jaga mit den „Sumba“, die nach ihm 1570 die Guineaküste plünderten. Als Urheimat nennt er „Galla in Abessinien“ (56, S. 149). — Der alte holländische Geschichtsschreiber Dapper, der nicht aus eigener Anschauung berichtet, hat sein Werk aus verschiedenen fremden Quellen zusammengestellt, seine Ansicht klingt dementsprechend auch nicht sehr klar: „Südlich von Abissinien und östlich von Congo, an den Grenzen von Monemugi, wohnen die Giaker oder Agaz der Conger, oder die Galer der Abissinier. Die Portugiesen nennen sie Jager oder Jaggen, sie selbst aber Imbangoler, die aus Sierre Leone stammen und die Kumber aus den Serre Leonern sind.“ (2, S. 364). — Auffallend an diesen alten Berichten ist es, daß sie übereinstimmend auf eine Urheimat im ostafrikanischen Seengebiet hinweisen; eine Auffassung, für die, das sei kurz bemerkt, zahlreiche ethnologische Tatsachen sprechen. In der Folgezeit läßt das Interesse für afrikanische Dinge merklich nach und auch in der Geschichtsschreibung über die Jagazüge entsteht eine Lücke. Erst die Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, wie oben erwähnt, den abgerissenen Faden wieder aufzunehmen. Hauptsächlich ist man jetzt bestrebt, den Wohnsitz der Jaga, die ihr unstetes Wanderleben aufgegeben haben, zu bestimmen, bzw. anzugeben, mit welchen Stämmen sie sich verschmolzen haben. Die hierüber aufgestellten Theorien sind überaus zahlreich, da kein Verfasser über unser Gebiet hinwegkommen konnte, ohne die Jagafrage zu berühren. Lassen wir einige dieser Theorien folgen, um die große Divergenz der Ansichten deutlich aufzuzeigen. Fast gilt der Spruch: quot capita, tot sententiae! — Bastian ist einer der ersten, der sich wieder mit dem Jagaproblem beschäftigt; er neigt dazu, die Bangala als Erben der Jaga zu betrachten, drückt sich aber sehr vorsichtig aus: „Von den barbarischen Gebräuchen der Jagas sind manche in den von ihnen durchzogenen Ländern hängengeblieben und fanden in Cassange noch lange ihre öffentliche Ausübung“ (2, S. 150). — Für die Identität der Bangala mit den alten Jaga entscheidet sich auch Bastians Zeitgenosse Valdez (68, II. S. 149), ferner Johnstone (36 I, S. 70) und in neuester Zeit Ihle (34, S. 81). — Büttner glaubt in den Bayakka Reste der Jaga wiederzufinden (17, S. 184f.). — Torday und Yoyce identifizieren gleichfalls die heutigen Bayakka mit den Jaga (33, S. 116). — An der Möglichkeit einer Lösung der Jagafrage verzweifelt trotz eingehender Untersuchung Ravenstein (56, S. 153). Einen Zusammenhang zwischen den Jagas und den Bayakka stellt er aber ausdrücklich in Abrede (op. cit., S. 149). — Van Wing gibt zwei Völker als Nachfahren der Jaga an. Die Bayakka in erster Linie, aber auch die Bangala (72, S. 12, 131). — Auch nach Plancquaert sind die reinsten Abkömmlinge der Jaga die Bayakka (52, S. 47, 55). Mit Jagaelementen vermischt sind aber auch Bangala, Jinga, Bihe und Masongo, so daß Plancquaert, dieser Spur folgend, zu der Annahme einer südlichen Herkunft der Jaga gelangt (op. cit., S. 70). — Nach Wilson sind die Jaga mit den heutigen Pangwe identisch (71, S. 224). — Hambly

stellt starke Übereinstimmungen fest zwischen den Jaga und dem Bihe-Zweige der Mbundu (33, S. 6). — Barthel erwägt einen Zusammenhang zwischen Jaga und Wasimba, die zu Ende des 16. Jahrhunderts die Ostküste nordwärts des Sambesi verheerten. Er denkt an eine gemeinsame Wurzel, die er im Seengebiet sucht, bei den „Maravern oder Muzumba“ (1, S. 73f.). Aber auch er glaubt nicht an die Möglichkeit einer schlüssigen Lösung (op. cit., S. 12). — Einige andere moderne Quellen sprechen nur über die Abkunft der Jaga, ohne einen Ort der Seßhaftwerdung anzugeben. Hartmann bezeichnet das Quellgebiet des Zaire als Urheimat (76, S. 69). — Nach Merensky sind die Jaga nichts anderes als Gallahorden (op. cit., S. 76). — Buschan sieht die Jaga als Betschuanenstämmlinge an. Er zieht diesen Schluß aus der ähnlichen Bewaffnung (15 I, S. 522). — Weule vermutet das Sambesibecken als Urheimat (70, S. 123). — Wenden wir uns nun zwei Autoren zu, die bestrebt sind, sowohl über Herkunft als auch Seßhaftwerdung auszusagen. Maquardsen-Stahl sieht die Jagazüge aus einer großzügigen Perspektive, bleibt aber sehr allgemein und stützt seine Auffassung durch keine Beweisführung. Nach ihm sind die Jaga die Verteter einer jüngerer, von Süden ausgehenden Invasion, vermutlich aus Betschuana-land „... die im südlichen Kongobecken und Lundagebiet stagnierte, hier größere Völkerverschiebungen bedingte und dann auf dem westlichen Angolahochland eine wieder südlich gerichtete Bewegung einleitete“ (48, S. 7). Die Jagabewegung scheint größere Gebiete umfaßt zu haben, denn: „... auch die im Süden am Kunene wohnenden Wahumbe leiten sich von den Jaga ab, die Einwanderung der Hererovölker ist nahezu gleichaltrig und es liegt durchaus nicht so fern, die Bajacca . . . mit den Jaga in Beziehung zu setzen“ (op. cit., ebd.). Die reinsten Vertreter der seßhaft gewordenen Teile der nördlichsten Horden sind nach Maquardsen die Bangala. Neben diesen stehen Songo und Bihe rassisch und kulturell den Jaga am nächsten (op. cit., S. 113). Einen Vergleich zwischen den Jagazügen und den Bewegungen auf dem Gebiet des nachmaligen Lundareiches zieht Maquardsen, ohne jedoch die beiden Völkerwellen in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen oder zu identifizieren (op. cit., ebd.). Nachdem die Jaga auf dem Boden des alten Kongoreiches durch die portugiesischen Feuerwaffen vernichtend geschlagen sind, wenden sie sich wiedernach Süden, soweit sie nicht seßhaft werden. Sie verlieren rasch ihre Eigenart, bilden aber allenthalben die herrschende Klasse in den unterjochten Völkern. Maquardsens Auffassung kommt, wie der Verlauf dieser Arbeit zeigen wird, der Wahrheit sehr nahe. — Abschließend wollen wir noch von Frobenius sprechen, der sich mit dem Jagaproblem auseinandergesetzt hat. Er vertritt zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Auffassungen. In seinem Werk „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen“ identifiziert er die Jaga mit den Bangala und sieht in ihnen Mitglieder einer vertriebenen Dynastie des Lundareiches (27, S. 352). Ein Jahrzehnt später hält Frobenius zwar an der Auffassung einer Lunda-Lubaabkunft fest, denkt aber an das Tal des oberen Kwilu als Ort der Seßhaftwerdung (29, S. 315), äußert sich aber nicht, ob er den Kwilu-nyari am rechten Kongoufer meint, oder den Kwilu am linken Ufer des Stromes. Im erstgenannten Falle würde er mit dem Lande Bokkemeale des alten Dapper übereinstimmen, im zweiten Falle würde sich seine Meinung auf die Bakongo beziehen, die Untertanen des alten Königreiches Kongo waren. In allerjüngster Zeit gibt Frobenius im Atlas Africanus weite Wanderwege an, nennt Jahreszahlen, spricht aber nichts von einer Seßhaftwerdung. Bezüglich der Abkunft und kulturhistorischen Stellung der Jaga hat er seine Meinung anscheinend völlig umgestoßen. Während er früher für Lunda-Lubaabkunft eintrat, schreibt Frobenius jetzt über seine süderythräische Kultur (die sich mit Baumanns

rhodesischer deckt) im Zusammenhang mit den Jagazügen: „Diese 60 Jahre währenden Verwüstungszüge haben die staatenbildende Kraft (der süd-rythrischen Kultur) aber nicht zu zerstören vermocht, zeigen vielmehr, wie gefestigt die Kultur gewesen sein muß, um solche Stürme zu ertragen“ (30 II, S. 10). Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß er die Jaga als Gegenspieler der rhodesischen Kultur betrachtet, als ihr nicht zugehörig. Gerade die Lunda-Lubaherrscherhäuser, mit denen er die Jaga früher in Zusammenhang brachte, sind aber reinste Vertreter dieser südrythrischen oder rhodesischen Kultur!

Hiermit beendigen wir die Wiedergabe der verschiedenen Lehrmeinungen, die sich im Laufe von mehr als 3 Jahrhunderten gebildet haben mit der Frage, was aus ihnen für uns an Erkenntnissen und Nutzenwendungen zu ziehen ist? Was am meisten auffällt, ist das starke Divergieren der verschiedenen Ansichten; das gilt besonders für die Angaben über den Ort der Seßhaftwerdung. Die in Betracht gezogenen Örtlichkeiten verteilen sich über ein Gebiet, das weit im Norden der Kongomündung bei den Pangwe beginnt und im Süden bis zu den Herero reicht. Innerhalb dieses Gebietes sind es allerdings immer wieder ganz bestimmte Völker, die als Nachkommen der Jaga bezeichnet werden. Daraus ergeben sich für uns zwei Tatsachen. Erstens, daß das Gebiet der Untersuchung fast stets zu enge gezogen, meist wohl auf das gerade bearbeitete Volk beschränkt wurde und zweitens, daß es an einer geeigneten Methode gebrach. Mit den alten Traditionen allein ist nicht viel anzufangen, auch dann nicht, wenn man ab und zu von ethnologischen Vergleichsmöglichkeiten Gebrauch macht. Wir haben die Möglichkeit zu einer ganz anderen, objektiven Arbeitsweise! Das, was uns Battell von den alten Jaga an ethnologischem Material gerettet hat, ist zwar nicht viel, hat aber dafür den Vorzug, als absolut wahrheitsgetreu gelten zu können, da es aus eigener Anschauung in kommentarlos Trockeneit von einem Manne wiedergegeben ist, dem jeder Grund und jede Neigung zu sensationellen Übertreibungen fehlt. Wir besitzen also die Grundlage zu einer methodischen Analyse eines Teiles des Kulturbestandes der Jaga. Haben wir eine Reihe von Erscheinungen herausgeschält, so werden wir an Hand dieser die Spuren der Jaga über ein weites Gebiet hin verfolgen können; sie werden uns aber auch ein Fingerzeig sein, an welchen Kulturkreis die Jaga anzuschließen sind. Erst dann darf die Tradition als ein die ethnologische Beweisführung überprüfendes, allenfalls auch stützendes Moment herangezogen werden. Wenn es auf diese Art gelungen ist, eine Reihe von Völkern als Nachfahren oder Kultur-erben der Jaga zu erweisen, schafft eine Untersuchung der Kultur der dort herrschenden Klasse, die für uns, ebenso wie die der zwölf echten Jaga Battells, im Vordergrund des Interesses steht, rückschließend Klarheit über die kulturhistorische Stellung ihrer Jaga-Vorfahren. Mit der Frage nach der kulturhistorischen Stellung, der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kulturkreis löst sich schließlich auch von selbst die Frage nach der Herkunft der Jaga, wenn natürlich auch nicht im Sinne einer fest umgrenzten, geographischen Provinz. Der hier aufgezeigte Weg wird für uns für den Rest dieser Abhandlung maßgebend sein.

2. Die Ethnologie der Jagazüge.

a) Jaga, Lunda und Bangala.

Als Battell im Jahre 1601 in der Nähe von Benguella in die Hände der Jaga fiel, berichteten sie ihm, daß es länger als 50 Jahre her sei, seit sie Serra de Lion, ihre Heimatgegend, verlassen hätten (56, S. 33). Da diese Tradition ein Menschenalter kaum überschreitet, liegt kein Grund vor, an

ihrer Richtigkeit zu zweifeln, zumal von einem früheren Auftreten der Jaga kein Bericht vorliegt. Wir sind also berechtigt, den Beginn der Jagastürme mit ziemlicher Genauigkeit in die Mitte des 16. Jahrhunderts zu verlegen. Zur selben Zeit war aber das mittlere Bantugebiet der Schauplatz einer großen Völkerbewegung, „... die vom unteren Kongo bis zum Tanganyika spürbar ist und im Verlauf der vergangenen Jahrhunderte die großen Reiche Kongo, Dongo, Angola, Lunda, Luba, Kazembe, Msiri u. a. zuwege brachte“ (5, S. 11). Diese Bewegung wurde in unserem engeren Untersuchungsgebiet von den Luba-Lundavölkern getragen. Die Vermutung ist naheliegend, daß zwischen der Völkerbewegung der Lunda-Luba und den Jagazügen gewisse Beziehungen bestehen können, zumal beide eine annähernd ost-westliche Wanderungstendenz aufweisen. Die Aufgabe des vorliegenden Abschnittes soll es sein, diese Vermutung eines Zusammenhanges durch eine methodische Untersuchung der ethnologischen Gegebenheiten auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Die Gründung des Lundareiches läßt sich nicht genau fixieren, da die alten Quellen über diesen Punkt nichts auszusagen wissen. Wir sind auf die Eingeborenentradition angewiesen. Zuzufolge einer solchen Überlieferung fand sie vor etwa 300 Jahren statt (gerechnet von 1888) (74, S. 100). Wir gelangen also annähernd in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts. Thronstreitigkeiten anläßlich der Reichsgründung veranlaßten einen Angehörigen der späteren Muata-Yanvo-Dynastie zum Weiterwandern. Dieser Kinguri verließ, gefolgt von seinem Anhang, das Lundareich und wandte sich nach Westen. Im Zuge seiner Wanderungen wurde er der Gründer und erste König des Bangalareiches. Über dieses Ereignis berichten alle Quellen völlig übereinstimmend (74, S. 100; 11, S. 58; 66, S. 151, 142; 67, S. 28; 60, S. 79; 73, S. 453; 1, S. 619; 75, S. 20; 22, S. 71ff.; 56, S. 151). Der Zeitpunkt dieses Ereignisses läßt sich genau feststellen. Die alten Quellen wissen zu berichten, daß ein Kinguri die Portugiesen in ihren Kämpfen gegen die Königin Schinga unterstützte. Für seine Waffenhilfe erhielt er nach Niederwerfung der erwähnten Königin das heutige Bangalaland als Siedlungsgebiet für sich und seine Scharen. Er vertrieb aus diesem, am linken Kwangoufer zwischen dem 8. und dem 10. Breitengrad gelegenen Gebiet die Bapende, soweit sie sich nicht unterwarfen. Königin Schinga nahm nach ihrer Niederlage im Jahre 1622 die Taufe (11, S. 58; 1, S. 61f.).

Die Erinnerung an Kinguri, den Ahnherrn der Königsdynastie, ist bis vor kurzem bei den Bangala äußerst lebendig gewesen. Zu Ehren des Geistes des Ahnherrn Quingure-Cabanguella findet die sogenannte Ricongo-Zeremonie statt (3, S. 61). Den Anlaß dazu bietet die Installation eines Königs, dessen Vermählung sowie Kriegszüge und Unternehmungen (56, S. 33 Anm. 3). Die Schilderungen sind ziemlich einheitlich. Das Kernstück der Zeremonie besteht in der Abschachtung eines Menschen durch den König mittelst eines bestimmt geformten Messers. Das Fleisch des Opfers wird mit dem einiger Tiere, die gleichzeitig getötet wurden, gekocht und hierauf von dem thronenden Jaga und seinen versammelten Würdenträgern zeremoniell verzehrt. Ein eiserner Gong ertönt während der Handlung. Als Opfertiere werden Rinder, Ziegen, Hammel und Hunde genannt. Die anschaulichste Schilderung verdanken wir Valdez (2, S. 153; 3 II, S. 208; 68 II, S. 158f.; 20, S. 331). Suchen wir in der alten Literatur nach diesem bei den Bangala noch in jüngster Zeit geübten Brauch, so finden wir sein Vorbild in ganz unzweideutiger Weise bei den historischen Jaga, bei denen ihn Battell im Jahre 1601 zu beobachten Gelegenheit hatte; er gibt folgende Schilderung: „When the great Gaga Calandola undertaketh any great enterprise against the inhabitants of any country, he maketh a sacrifice to the Devil, in the morning, before the sun riseth. He

sitteth upon a stool, having upon each side of him a man-witch: then he hath forty or fifty women which stand round about him, holding in each hand a zevra or wild horse's tail, wherewith they do flourish and sing. Behind them are great store of petes, pongs, and drums, which always play. In the midst of them is a great fire; upon the fire an earthen pot with white powders, wherewith the men witches do paint him on the forehead, temples, 'thwart the breast and belly, with long ceremonies and enchanting terms. Thus he continueth till sun is down. Then the witches bring his Casengula, which is a weapon like a hatchet, and put it into his hand . . . Then are four men brought before him; two whereof, as it happeneth, he presently striketh and killeth; the other two he commandeth to be killed without the fort . . . And presently he commandeth five cows to be killed within the fort, and five without the fort: and likewise as many goats, and as many dogs, and the blood of them is sprinkled in the fire, and their bodies are eaten with great feasting and triumph. And this is used many times by all the other capitaine of their army" (56, S. 33f.). Dieser Bericht Battels ist hier in voller Ausführlichkeit wiedergegeben, da, wie wir sehen werden, in ihm noch andere Erscheinungen enthalten sind, die für unsere Untersuchung große Bedeutung haben und auf die wir später noch zurückkommen werden. Vorderhand sei die unzweideutige Übereinstimmung mit dem Kinguriopfer festgehalten! Die beiden Zeremonien stimmen tatsächlich in den wesentlichen Punkten überein. Da haben wir einmal das Thronen der Jaga auf einem Stuhl, um den sich Würdenträger und Frauen im Kreise sammeln, ferner die Erzeugung von Musik während des Opfers; dann die Vornahme der Opferhandlung mittelst eines ganz bestimmt geformten, nur für diesen Zweck bestimmten Instrumentes durch den Jaga selbst. Als schlüssigste Übereinstimmung finden wir die so charakteristische Zusammensetzung des Opfers, nämlich Mensch, Rind, Ziege, Hund; schließlich sei noch das gemeinsame Verzehren des sonderbaren Mahles hervorgehoben. Als weitere Übereinstimmung stellen wir fest, daß der Titel der militärischen Anführer der von Battell erwähnten Horden und der Bangalakönige der gleiche ist, nämlich Jaga. Halten wir uns ferner vor Augen, daß der Name Bangala sich mit jener Bezeichnung deckt, die die Jaga sich selbst zu geben pflegen, nämlich Imbangola (56, S. 84) und nehmen wir diese Tatsachen als einen Fingerzeig dahin, daß die Bangala neben ihren historischen Beziehungen zu den Lunda eine Komponente enthalten, durch die sie mit den alten Jaga verbunden werden. — Wir wollen uns vorerst nicht durch das Aufstellen von Theorien über den Ablauf der historischen Handlung verlieren, sondern die ethnologischen Gegebenheiten einer methodischen Untersuchung unterziehen, indem wir für das, was uns Battell von den Jaga berichtet, Entsprechungen suchen bei Lunda und Bangala, darüber hinaus aber auch bei Bayaka, Mbundu und Humbe-Ambo, welche Völker wir in den Kreis unserer Untersuchung einbeziehen.

b) Die Verbreitung von Jagaelementen bei Lunda, Bangala, Bayaka, Mbunda und Ambo.

Wir haben gehört, daß Andreas Battell der einzige Europäer ist, der längere Zeit hindurch mit den Jaga in Berührung stand und so Gelegenheit hatte, ihre Sitten und Denkungsart aus eigener Anschauung kennenzulernen (56, S. 84). Seine Berichte entbehren allen sensationellen Beiwerkes und beschränken sich auf die trockene Wiedergabe von Tatsachen. Battell bildet daher die Grundlage für alle späteren Interpreten und das von ihm beigebrachte Material soll auch uns die Basis für unsere Untersuchung liefern.

Battell berichtet, daß der Titel der Anführer jener räuberischen Horden Jaga oder Jaka war (op. cit., S. 149). Als Königstitel haben wir dieses Wort bereits bei den Bangala wiedergefunden; der König der Bangala ist der Jaga in Cassange (74, S. 40; 3 II, S. 59; 68 II, S. 158). Auch der legendenumwobene Gründer des Bangalareiches, Kinguri, führte bereits diesen Titel (21, S. 82). Im gleichen Sinne finden wir das Wort Jaga bei den Mbundu und zwar in Caconda (14 I, S. 22) und in Bihe (20, S. 80), ferner noch bei den Mbundu-sprechenden Selle (56, S. 180). Auch ein Volk verdankt der Bezeichnung Jaga seinen Namen: Bayaka am unteren Kwango, die, wie wir sehen werden, noch zahlreiche andere Jagamerkmale aufweisen.

— Von jenem zusammengesetzten Menschen- und Tieropfer, das die alten Jaga vor Kriegszügen durchzuführen pflegten, wissen wir durch eine Schilderung Battells, die bereits wiedergegeben wurde. Die gleiche Zeremonie kennen, wie erinnerlich, die Bangala unter dem Namen Ricongo. Sie wird anläßlich der Installation eines neuen Jaga abgehalten, aber auch bei anderen Gelegenheiten, z. B. bei Ausbruch eines Krieges (op. cit., 33, Anm. 3); das ist der gleiche Anlaß, den uns Battell von den Jagahorden angibt (siehe oben). Die in Frage stehende Zeremonie finden wir als unzweideutige Übereinstimmung unter dem gleichen Namen bei verschiedenen Stämmen des Mbundu-Volkes wiederkehren. Pinto berichtet von ihr als dem „Fest von Quissunge“ (53 I, S. 160). Quissunge ist natürlich nichts anderes als die Bangalaresidenz Cassange. Nach Magyar findet sie unter dem Titel „Ouri Congo“ statt (Bangala-Ricongo) (45, S. 276). Wie bei den Jaga Battells wird dieses Opfer auch anläßlich eines siegreichen Feldzuges abgehalten (op. cit., S. 313). Das kultische Instrument, mit welchem die Enthauptung durchgeführt wird, ist offenbar von ähnlicher Form, wie bei Jaga und Bangala. Es führt die Bezeichnung Mukuallo und wird als kurzes, breites, ovales Messer geschildert (op. cit., S. 275). Gleichlautende, ausführliche Schilderungen haben wir für die Bihe-Mbundu von Valdez (68 II, S. 332). Ein ähnlich zusammengesetztes Opfer schildert uns aus allerletzter Vergangenheit Hambly: „Bei der Inauguration des neuen Königs wird eine ähnliche Zeremonie durchgeführt . . . Jedermann trägt die Verantwortung für die Verlöschung des eigenen Feuers, bevor das neue zeremoniell erbohrt wird . . . Ein Huhn, ein Schwein und eine Ziege werden getötet, mit deren Blut das neue Feuer besprengt wird . . . Fleisch von den geopfertem Tieren wird an dem neuerbohrten Feuer gekocht . . . ein Mädchen von 12—14 Jahren übereicht dem König eine Portion; dieser verteilt das Fleisch an seine Dorfhäuptlinge . . .“ (33, S. 284). Die Übereinstimmungen sind wieder ganz augenfällige. Wie bei den alten Jaga wird das (neuerbohrte!) Feuer mit dem Blut der Opfertiere besprengt. Das menschliche Menschenopfer fehlt heute. Hambly fand aber die Erinnerung an zeremonielle Menschenopfer noch bei alten Leuten. Das stolze Opfertier der Rinderhirten ist selten geworden und durch ein Schwein ersetzt, an Stelle der Kriegshäupter treten die Dorfältesten: ein Sittenrest aus feudaler Zeit in demokratischer Gegenwart. Das Opfer scheint früher auch bei den Bailundu-Mbundu stattgefunden zu haben. Hambly berichtet: „Aus Bailundu erhielten wir einen Speer, der früher erst einem Sklaven, dann einem Ochsen in die Seite gestoßen wurde. Beider Fleisch wurde vor einem Kriegszug gekocht und gefressen“ (op. cit., S. 335). Ferner ist es noch bestätigt von den Kiaka-Mbundu unter dem gleichen Titel: Ouri-Kongo (43, S. 126). Und schließlich bezeugt Monteiro die Tötung von Sklaven und Rind mit dem gleichen Speer bei den Selle. Aber auch eine zur Enthauptung bestimmte Axt mit rautenförmig durchbohrtem Blatt erwähnt der gleiche Autor. Das Fleisch wurde rituell verzehrt. Mit Menschenfett salben sich die Könige der Selle (50 II, S. 156f.) ebenso, wie die Jaga Battells. Menschen-

opfer anlässlich der Intronisation des Königs finden auch bei den Bayakka statt (52, S. 64). Der Sinn der Rikongo- oder Ourikongo-Zeremonie sei hier kurz angedeutet. Ein wesentlicher Zug rhodesischer Kultur ist die Macht der Königsahnen über das Wohlergehen und Schicksal ihres Volkes. Diese göttlichen Ahnen bei großen Ereignissen oder vor wichtigen Unternehmungen, wie z. B. Königsinstallation oder Kriegszug, günstig zu stimmen, ist offenbar der Zweck unserer Zeremonie. Es ist ein Opfer an den Geist des göttlichen Urahnen des Königsgeschlechtes, bei dem jenes kontinuierlich wirkende, göttliche Prinzip seinen Ausgang nimmt, das in der Person des jeweils lebenden Herrschers seinen sichtbaren Ausdruck findet. Die zeremonielle Neuerbohrung des Feuers, vom Könige in seiner Eigenschaft als religiöses Oberhaupt selbst vorzunehmen, scheint ursprünglich ein wesentlicher Bestandteil dieses Opfers gewesen zu sein. Wie wir uns erinnern, spielt auch bei den Jaga in der uns von Battell geschilderten Zeremonie das Feuer eine wichtige Rolle. Als „Erfinder“ und Verbreiter dieses Brauches müssen wir die alten Jaga betrachten, da er außer in den mit diesen in Zusammenhang stehenden Staatenbildungen nirgends eine Entsprechung findet und auch im Lundareiche fehlt. Die Annahme einer „Erfindung“ dieser Zeremonie, das heißt einer Entstehung während der Wanderzeit, klingt nicht so unwahrscheinlich, wenn wir uns vor Augen halten, daß es vor allen drei Kulturkomplexe sind, mit denen die Jaga in enge Berührung kamen, bzw. deren Träger sie sind. Diese drei Kulturkreise entsprechen aber der Zusammensetzung des Ourikongo. Das Menschenopfer ist eine für die rhodesische Kultur charakteristische Erscheinung und vermutlich den Jaga selbst alteigentümlich. Das Rind ist das typische Opfertier der Großviehzüchter osthemitischer Prägung. Mit dieser Kultur sind die Jaga im Süden Angolas in Berührung gekommen und haben bei Kuanyama und Nyaneka deutlich ihre Spuren hinterlassen. Ein Beweis für diesen Kontakt sind auch die von Battell erwähnten Ketten aus Straußeneisalen im Besitz des obersten Jaga Calandola (56, S. 31). Der Strauß fehlt in Angola und kommt nur in südlicheren Gebieten vor. Ziege und Huhn als Opfer haben wir schließlich der mutterrechtlichen Kultur des mittleren Bantugebietes zuzuschreiben, welches bekanntlich das Hauptkontingent der Jagahorden stellte. Dieser Erklärungsversuch möge an dieser Stelle genügen. — Battel berichtet, daß die Jaga dem merkwürdigen Brauche huldigten, ihre neugeborenen Kinder sofort lebend zu begraben: „The women are very fruitful, but they enjoy none of their children; for as soon as the woman is delivered of her child, it is presently buried quick (alive), so that there is not one child brought up in all this generation“ (op. cit., 32). Cavazzi und Dapper bestätigen diesen Brauch (22, S. 616; 24b, S. 238). Nach Cavazzi allerdings und anderen Missionaren wurden nur diejenigen Kinder getötet, welche innerhalb des Kilombo (Lager) geboren wurden (56, S. 32, Anm. 4). Die Sitte des Kindermordes findet Entsprechungen bei Bangala und Bayaka. Bei den Bangala scheint sich ein Sittenrest erhalten zu haben: „Ihre Gesetze sind als grausam zu bezeichnen, . . . besonders was schwangere Frauen vor der Entbindung anbelangt, deren Kinder unter bestimmten Umständen ihr Leben verwirkt haben“ (68 II, S. 163). Die Bayaka pflegten den Kindermord aus rituellen Gründen (52, S. 56). Er gehört zu einer Gruppe von Geboten, die den Namen Kisila trägt. — Die blutrünstigen Gesetze der Jaga führen nach Cavazzi und Dapper den gleichen Titel: Quixilles (22, S. 616; 24b, S. 238). Quijillas heißen die Gesetze der Jaga von Kassange, der Könige der Bangala. Sie verlangen „bloody rites“ (68 II, S. 150). Und schließlich erwähnt Magyar die Gesetze der Mbundu stets unter dem gleichen Namen: Kesila. Sie werden einer Person namens Temba Ndumba zugeschrieben (45, S. 408). Tembo

ndumba aber meldet uns die Lundatradition als Angehörigen der Muata-Janvo Dynastie, der bald nach dem Westzug Kinguris wie dieser zur Zeit der Gründung des Lundareiches mit seinem Anhang seine Heimat verließ (66, S. 151; 34, S. 281). Man sieht, die Überlieferung schließt den Kreis der Übereinstimmungen und stellt den Zusammenhang mit dem alten Lundareich her. — Die Jaga hatten die Gewohnheit, die Schädel ihrer erschlagenen Feinde ihrem Anführer zu präsentieren und zu Füßen zu legen (56, S. 21). Einen ähnlichen Brauch finden wir u. a. bei Lunda und Bajakka, wo nur der König das Anrecht auf die Schädeltrophäen besitzt. Der Palast des großen Lundaherrschers Muata Janvo ist mit Feindesschädeln geschmückt, . . . „zum Zeichen seiner Macht über Leben und Tod“ (54, S. 94; ferner 10, S. 82). Ähnliches wissen wir von den Bajakka (16, S. 133). — Battell berichtet, daß . . . „all the cattle of the country . . .“ sich im Besitz der Jaga befand (56, S. 21). Wenn es richtig ist, daß die Jaga durch Herrschaftsüberlagerung als Staatengründer wirkten, so müßte in den betreffenden Staatsgebilden der Rinderbesitz an die herrschende Klasse oder an den König gebunden sein. Das ist auch tatsächlich der Fall in jenen Staaten, deren Zusammenhang mit den alten Jaga wir zu erweisen im Begriffe sind. Diese Erscheinung gewinnt an Bedeutung, wenn wir bedenken, daß das Rind wirtschaftlich kaum eine Rolle spielt, also nicht selbst gezüchtet, sondern bloß in der Vergangenheit irgend einmal übernommen wurde. Diese „Übernahme“ könnte aber sehr gut durch die alten Jaga geschehen sein, deren seßhaft gewordene Nachfahren oft genug noch heute die gefürchtetsten Viehräuber sind. Melken, Milchgenuß und Butterbereitung sind meist unbekannt. Das Volk ist ohne jede Beziehung zum Rind, hingegen zeigt der König und die Oberschicht deutlich kultische Bindungen. Eine Rolle spielt das Rind dort, wo es häufiger vorkommt, als sozialer Wertmesser. Die zur Ambogruppe gehörigen Völker passen selbstverständlich nicht in dieses Schema, da bei ihnen die Rinderzucht zur Wirtschaftsgrundlage zählt. Sie bilden den Übergang von der tropischen Hackbaukultur zur Viehwirtschaft des Südens, insbesondere der Herero und so kommt das Rind im Häuptlingsbesitz als Kriterium hier für unsere Beweisführung nicht in Betracht. Untersuchen wir nun das Verhältnis der Herrscherklasse zum Rinderbesitz. Einem Bericht aus dem Jahre 1843 zufolge, dem ersten, den wir aus dem Lundareiche haben, „. . . sind die Herden nicht Privateigentum, sondern gehören dem Staate“ (23, S. 275). Auch andere Berichte sagen übereinstimmend aus, daß nur der Muata Jamvo eine Herde besitzt. Bei den Ost-lunda ist das Halten von Rindern ein Vorrecht des Muata Cazembe (37, S. 430; 14 I, S. 42). Bei den Bayaka ist „. . . das Züchten von Großvieh durch ein Tabu untersagt, von dem nur der Kiamfu ausgenommen ist“ (52, S. 151; 16, S. 150). Für Zuwiderhandelnde steht Todesstrafe (20, S. 123). Die Bangala kennen die Rinderzucht, ohne sie sich wirtschaftlich zunutze zu machen. Milchgenuß wird verschmäht (43 II, S. 17). Kultisch verankert ist hier das Rind u. a., wie bereits erwähnt, in der Kinguri-Zeremonie. Bei den Mbundu finden wir das Rind in Häuptlingsbesitz (35, S. 62; 19 II, S. 161), aber auch als Eigentum der Vornehmen (45, S. 80, 310). Die Dynastie von Bihe führt den Namen Kangombe; Ngombe bedeutet Rind (op. cit., S. 243). Wirtschaftlich ist das Rind meist bedeutungslos; wo das Melken bekannt ist, stammt dieses Wissen von den Portugiesen (33, S. 149, 153). Kultisch spielt es die gleiche Rolle wie bei den Bangala, im Rahmen des Ahnenopfers Ourikongo; es dient aber auch als Opfertier bei den Begräbnissen der Vornehmen; man bedient sich des Rindes zum Frauenkauf und zur Abstattung von Schulden. Für die soziale Stellung ist sein Besitz von höchster Bedeutung (op. cit., S. 153). — Wir können also rückblickend feststellen, daß der Rinderbesitz durchwegs Vor-

recht des Königs oder doch einer bestimmten Klasse ist; bei wirtschaftlicher Bedeutungslosigkeit spielt es im Kult eine gewisse Rolle. Das Rind ist also zweifellos nicht selbst gezüchtet worden, sondern von außen übernommen. Dieser Umstand fügt sich gut in unsere Beweisführung, wenn wir uns vor Augen halten, daß das Rind für die alten Jaga eine überaus begehrte Beute war. — Über Schmuck und Bemalung des großen Jaga Calandola weiß Battell zu erzählen: „He weareth a piece of copper cross his nose, two inches long, and in his ears also. His body is always painted red and white“ (56, S. 31f.). Den Kupferstab als Nasenschmuck finden wir noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts bei den Lunda (21, S. 367) und den Bangala (20 I, S. 265). Baumann hat ihn in jüngster Vergangenheit allerdings nicht mehr angetroffen (5, S. 37). Die Bemalung mit den Farben rot und weiß ist eine in unserem Gebiet sehr weit verbreitete Sitte. Nach Baumann wohnt diesen Farben ein bestimmter symbolischer Wert inne. Rot steht in Verbindung mit Krankheit, Sonne und Männern, Weiß hingegen ist die Farbe des Lebens, der Gesundheit und des Mondscheines. Diese weiße Erdfarbe trägt den Namen Pemba: „Pemba ist Licht, wie der Mond Licht hat!“ Auch heute verwahren die Dorfhäuptlinge in ihrer Hütte stets einen streng geheimgehaltenen und unveräußerlichen Vorrat an Pemba (op. cit., S. 40). Erinnern wir uns daran, daß der Jaga Calandola auch während des von Battell beschriebenen Opfers bis Sonnenuntergang unter vielen Zeremonien mit „white powders“ bemalt wurde, aus einem irdenen Topfe, unter dem ein kultisches Feuer brannte (56, S. 32). Diese unzweideutige lunare Beziehung erfährt noch eine Verstärkung, wenn wir von Battell hören, daß derselbe Calandola einen Muschelschmuck trug: „The great Gaga Calandola hath . . . about his neck a collar of masoes, wich are shells, that are found upon that coast, and are sold among them for the worth of twenty shillings a shell . . .“ (op. cit., S. 31). Masoe dürfte nach Dennet von Masose abgeleitet sein, der Bezeichnung für eine turritella-species (screwshell) (op. cit. 31, Anm. 4). Die Muschel besaß in alter Zeit höchsten Wert und diesen Pande-Schmuck zu tragen, war Vorrecht der Fürstenklasse und überall dort zu finden, wo Ansätze zu bedeutenderen Staatsgebilden sich geltend machen. Eine von den Portugiesen in den Handel gesetzte, billige Nachahmung aus Porzellan hat ihn dann seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet. Der runde weiße Boden dieser Muschel ist aber nichts anderes, als wieder ein Mondsymboll: der Mond als Schmuckscheibe! Lunarmythologische Beziehungen sind aber nach Baumanns Forschungen (6, S. 393) ein wesentlicher Zug rhodesischer Kultur und wenn wir bei den Jaga, den Führern der gleichnamigen Horden solche Beziehungen feststellen können, so ist das ein deutlicher Fingerzeig, wohin wir sie einzuordnen haben, ein Hinweis auf ihre kulturgeschichtliche Stellung. — Im folgenden soll nun eine ganze Reihe von Kulturelementen und Merkmalen aufgezeigt werden, durch die die alten Jaga nicht nur mit den von uns zum Vergleiche herangezogenen Völkern verbunden, sondern auch in den Rahmen rhodesischer Kultur eingefügt werden, im Gegensatz zur Meinung Frobenius, der in ihnen Vernichter dieser Kultur erblicken will (30, II, S. 10).

c) Die Jaga als Träger rhodesischer Kulturmerkmale.

Die Stellung des Königs im rhodesischen Kulturkreis verlangt es, daß in seiner Person die höchste weltliche Macht mit der letzten religiösen Instanz zusammenfällt; das war bei den Jaga der Fall. Aus Battells Bericht geht hervor, daß der Anführer der Jagahorde Imbe Calandola auch die höchste kultische Stellung inne hatte: „He warreth all by enchantment,

and taketh the Devil's counsel in all his exploits. He is always making of sacrifices to the Devil, and doth know many times what shall happen unto him" (56, S. 28). Ähnliches ist uns vom Lundabeherrscher Muata Jamvo bekannt: „... eines seiner wichtigsten Staatsgeschäfte besteht in dem Brauen von Heilmitteln gegen Fetische" (51, S. 88). Seine Macht als Zauberer ist so groß, daß sie die Macht seiner Waffen vollständig ersetzt und sie überflüssig macht (73, S. 454). Der Muata Cazembe, der König der Ostlunda, ein Ableger des Muata-Jamvoreiches, ist gleichzeitig die höchste religiöse Autorität (68 II, S. 241). Magyar, der ungarische Zeit- und Schicksalsgenosse Livingstones, ein ausgezeichnete Beobachter, sagt von den Bangala: „Der Jaga von Kissandschi (Cassange, Hauptstadt des Bangalareiches) ist Fürst und Oberpriester in einer Person ...“ (45, S. 316). Das gleiche wissen wir von den Mbundu. Der König von Bihe war, „... zu gleicher Zeit Zauberer und Götzenpriester ...“ (41, S. 812). Die Oberhäuptlinge der Kuanyama-Ambo werden als göttliche Wesen betrachtet (39, S. 25). Eine eingehendere Untersuchung der Stellung der Könige sowie der sie umgebenden Bräuche innerhalb unserer Völker bringt das nächste Kapitel, welches die von den Jaga inspirierten Staatsgebilde als Zentren rhodesischer Kultur erweisen wird. — Ein König rhodesischer Prägung darf keines natürlichen Todes sterben. Battell erzählt von seinem Jagaführer Imbe Calandola: „He believeth, that he shall never die but in the war" (56, S. 28). Die Muata Jamvos der Lunda fanden ihren Tod stets auf einem zu diesem Zwecke unternommenen Kriegszug (68, II, S. 195f.). Der rituelle Königsmord ist auch von den Bangala und Mbundu bestätigt. Auf diese Erscheinungen wird noch zurückzukommen sein. — Dem toten König folgen geopfert Menschen mit ins Grab; meist sind es seine Lieblingsfrauen. Battell berichtet: „When they bury the dead they make a vault in the ground, and a seat for him to sit. The dead hath his head newly embroidered, his body washed, and anointed with sweet powders. He hath all his best robes put on, and is brought between two men into his grave, and set in seat as though he were alive. He hath two of his wives set with him, with their arms broken, and then they cover over the vault on the top" (56, S. 34). Über die Bestattung des Lundakönigs, des Muata Janvo, wissen wir ähnliches: „Beim Tode des Muata Janvo werden 4 Menschen, meist Sklaven, hingerichtet. Außerdem aber wird ein Mann und ein Mädchen mit gebrochenen Beinen lebend in die Gruft hineingelassen ...“ (26, S. 275; 74, S. 100). Pogge berichtet: „... Die Leiche wird in sitzender Stellung ... wird je ein kleiner Knabe und ein kleines Mädchen mit dem Schwerte hingerichtet" (54, S. 235). Die Bangala bestatten den Jaga „... in fürstlichem Federschmucke ...“ auf einem Throne sitzend; sein Grab ist mit dem Blut eines Knaben und eines Mädchens getränkt, zwei Lieblingsfrauen werden lebend eingeschlossen (2, S. 152). Nach Valdez wird „... der verstorbene König in seine besten Gewänder gehüllt; das Sterbehaus wird zum Mausoleum, in dem man 6 Menschen mit der Leiche lebend einschließt. Alle Zugänge zu diesem Haus werden mit Erde bedeckt ...“ (68 II, S. 162). Zur Zeit von Capello und Ivens wurde der Jaga noch sitzend mit 2 Frauen begraben (20 I, S. 330). Die Mbundu brachten zahlreiche Menschenopfer am Grabe ihrer Könige (45, S. 271). Die Ambovölker, besonders aber die nördliche Untergruppe der Kuanyama, huldigten ähnlichen Bräuchen: „Bei den Ovakuanyama ist es Sitte, den Häuptling mit mehreren seiner Frauen zu begraben ... Der Aberglaube verlangt es, daß diese Frauen nicht mittelst Waffen getötet, sondern erdrosselt werden, um in jener Welt ohne Wunden, d. h. gesund zu sein" (39, S. 24). „In früheren Jahren war es Brauch, daß beim Tode des Landesherrn ein an Händen und

Füßen gefesselt junges Mädchen lebendig mit ihm begraben wurde, und zwar in ein und demselben Grabe“ (64, S. 150). Die Bayaka geben den toten Königen Sklaven als Grabbeigabe (17, S. 189, 193). Wir finden also bei den genannten Völkern fast stets eine Wiederholung der bezeichnenden Merkmale: sitzende Bestattung, festliche Kleidung und Beigabe lebender Frauen, Brechen der Gliedmaßen, Tod durch Ersticken. — Eine weitere Erscheinung, die als charakteristisch für die rhodesische Kultur anzusehen ist, ist der König, dessen Essen und Trinken niemand beobachten darf. Battell erzählt, daß die Jaga nur mit solchen Leuten essen und trinken durften, denen die oberen und unteren Mittelzähne ausgeschlagen waren: „And when he drinketh they all kneel down, and clap their hands and sing“ (56, S. 32). Wenn auch die Geheimhaltung hier keine vollständige ist, so erklärt sich dies vielleicht aus der schweifenden Lebensweise und dem Fehlen von festen Gebäuden. Niederknien, Verbergen des Gesichtes und Klappen der Hände sind jedenfalls typische Handlungen, mit denen die Untertanen die Nahrungsaufnahme des göttlichen Königs zu begleiten pflegen. Den Lundakönig Muata Janvo durfte bei Todesstrafe niemand essen oder trinken sehen (54, S. 231; 51, S. 88). Das Trinken des Königs der Bayaka wurde den Blicken entzogen, indem ihm ein Häuptling ein Tuch über Kopf und Schultern warf (28, S. 93). — Ein Wesenszug rhodesischer Kultur ist das Auftreten von hohen Funktionären in der Umgebung des Königs, der von Frobenius so genannten Erzbeamten. Ein eindeutiger Bericht über diese Ämter fehlt uns zwar für die Jaga, wir können aber ihr Vorhandensein aus folgendem Umstand rückschließend annehmen: nach Cavazzi führt einer der militärischen Würdenträger der Jaga den Titel Tendala (22b, S. 207). Genau den gleichen Titel führt aber einer der Erzbeamten des Jaga in Cassange: Tendalla (3 II, S. 60; 68, II, S. 156). — Das Thronen der Herrscher, die sich auch in diesem wörtlichen Sinne über ihre zur ebenen Erde sitzenden Untertanen erheben, ist eine Erscheinung, der wir im Bereiche des göttlichen Königs auf unserem Gebiet immer wieder begegnen. Auch von Jaga Calandola wissen wir, daß er bei gewissen Anlässen auf einem Stuhle thronte (56, S. 33). Das gleiche ist uns von den Herrschern aus der Lundadynastie berichtet, von deren wunderschön geschnitzten Stühlen wir noch aus jüngster Vergangenheit eine treffliche Schilderung besitzen (5, S. 143, 223f.). Die Jaga in Cassange, die Könige der Bangala, verwendeten ebenfalls Thronessel (2, S. 152). Der Mbundukönig von Bihe thront auf einem Armstuhl, der mit Löwenfell bedeckt ist (45, S. 218, 273). Das gleiche gilt von Bailundo (op. cit., S. 178). — Das Löwenfell als Thronbedeckung führt uns zu einer Serie totemistischer Züge, mit denen rhodesisches Königtum stets irgendwie verbunden ist. Im Mittelpunkt dieser totemistischen oder totemismusähnlichen Erscheinungen stehen fast immer Löwe und Leopard. Der knappe Bericht Battells weiß Derartiges von den Jaga freilich nicht auszusagen. Er erwähnt aber, daß die zwölf echten Jaga, die Anführer der nach ihnen benannten Horden, aus Serra de Lion stammten, ihrer Heimat (native country), die sie vor mehr als 50 Jahren verlassen hätten (56, S. 33). Man hat bald erkannt, daß dieses Serra de Lion nicht mit der gleichnamigen Kolonie identisch sein könne. Wie wäre es nun, wenn Battell einem Mißverständnis zum Opfer gefallen wäre und etwas geographisch aufgefaßt hatte, was mythologisch gemeint war: Serra de Lion, das Land der Ahnen, das Gefilde der Löwen, die zwölf echten Jaga als nicht thronberechtigte, emigrierte Angehörige eines königlichen Löwenklans? Gerade die Lundaoberschicht, die wir als Verwandte der Jaga zu erweisen im Begriffe sind, zeigt besonders deutliche Beziehungen zum Löwen, Beziehungen, die Baumann als Rudimente eines Totemismus bezeichnet (5, S. 197). Beweisen läßt sich hier freilich nichts. Immerhin möge dieser Er-

klärungsversuch, der an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn wir uns vor Augen halten, daß Battell an einer anderen Stelle sagt, daß zu seiner Zeit nichts über den Ursprung der Jaga bekannt war (56, S. 83f., 150), ein Glied bilden in der langen Kette der Übereinstimmungen und der Merkmale rhodesischer Kultur. Im übrigen finden sich totemistische Spuren der erwähnten Art auch bei den anderen von uns zum Vergleich herangezogenen Völkern. Darüber wird im Rahmen des nächsten Kapitels zu sprechen sein. — Ein weiterer Zug rhodesischer Kultur ist das heilige Feuer, das Staatsfeuer, das mit dem Leben des göttlichen Königs in Verbindung steht, zu ihm eine Parallele bildet. Auch hier sagt Battell nichts Bestimmtes aus. Es soll aber nicht verabsäumt werden, in diesem Zusammenhang jenes kultische Feuer zu erwähnen, welches nach Battells bereits zitierter Schilderung (56, S. 33) unter der Mondfarbe Pemba brennt. Auch jenes Feuer, welches bei der großen Opferzeremonie, die wir als Ricongo wiedergefunden und als Ahnenopfer erkannt haben, mit dem Blute der Opfer besprengt wird, kann nur als heiliges Feuer, als Symbol der kontinuierlich waltenden Ahnenmacht aufgefaßt werden. Das heilige Feuer findet sich bei allen zum Vergleich herangezogenen Völkern. Darüber das nächste Kapitel. — Spärlich ist das, was wir an materiellen Substraten für die rhodesische Kultur geltend machen können. Das ist weiter nicht verwunderlich, da diese Kultur von einer firnisdünnen Oberschicht getragen wird, die stets geneigt ist, die materielle Kultur der Unterworfenen anzunehmen; nur, was irgendwie im Kult verankert ist oder mit dem Brauchtum um die Person des Königs in Verbindung steht, kann hier Bestand haben. Ein solches, im rhodesischen Kulturbereich allgemein verbreitetes Instrument ist die eiserne Doppelglocke. Battell erwähnt diese Glocke in direktem Zusammenhang mit dem obersten Jaga: „In the mornig, befor day, the general did strike his gongo, which is an instrument of war that soundeth like a bell, and presently made an oration with a loud voice . . .“ (56, S. 20). Ngongo bedeutet im Mbundu Zwilling und ngonge ist eine Doppelglocke, wie sie uns Monteiro für dieses Volk beschreibt (50 I, S. 203). Die Bihe-Mbundu verkünden das Nahen des Königs durch Schellen (45, S. 218). Die Lunda kennen die eiserne Doppelglocke unter dem Namen Lubembe: „Muata Jamvo benutzt es ganz speziell zum Zeichengeben beim Beginn der Festlichkeiten oder um allseitige Ruhe zu gebieten“ (44, S. 44, 122, siehe ferner 5, S. 209, 213; 21, S. 369). Hier dient also die Glocke dem gleichen Zweck wie bei den alten Jaga! Die Ostlunda Muata Cazembes verwenden die Doppelglocke zu Leichenbegängnissen (68 II, S. 223). Bei den Bangala findet sie bezeichnenderweise bei der Kingurizeremonie Verwendung und trägt die gleiche Bezeichnung, wie bei den Jaga, nämlich Gongo (op. cit., II, S. 158). Andere Dinge aus der materiellen Sphäre, die wir der rhodesischen Kultur zurechnen können, sind Tierschwänze als Hoheitszeichen, sowie eine Reihe von Musikinstrumenten im Dienste der königlichen Kapelle. Beides ist in unserem Gebiet allgemein verbreitet und wird auch von Battell erwähnt (56, S. 33). — Hiermit wollen wir die Reihe rhodesischer Kulturmerkmale, durch die die alten Jaga überdies mit jenen Völkern verbunden werden, deren Herrscherschicht wir als Jagaabkömmlinge beweisen wollen, beenden, um abschließend noch zwei weitere Erscheinungen zu besprechen. Immer wieder finden wir in Battells Bericht Hinweise auf die kannibalistischen Gewohnheiten der Jaga (56, S. 21, 25, 32, 83f., 123). Der Kanabalismus ist weder ein Zug rhodesischer Kultur, noch findet er sich heute allgemein bei den zum Vergleich herangezogenen Völkern. Keiner dieser beiden Umstände beeinträchtigt aber unsere Beweisführung. Das Verzehren von Menschenfleisch aus rituellen Gründen war bei den alten Jaga, wie erinnerlich, in erster Linie bei den Anführern üblich,

so, wie wir es noch vor kurzem bei Bangala und Mbundu feststellen konnten. Dem gemeinen Kannibalismus aber huldigte die ganze Horde, die, bunt zusammengewürfelt, sicherlich auch Bestandteile kannibalistischer Stämme aufgenommen hatte, die ihrerseits wieder diesen Brauch an den Rest der Jaga weitergegeben hatten. Noch aus dem Jahre 1620 wird uns diese Gepflogenheit der Jaga bestätigt (op. cit., S. 123). Auch die Traditionen der Bangala wissen noch davon zu berichten (45, S. 267). Das allmähliche Verschwinden des gemeinen Kannibalismus ist in erster Linie auf die Tätigkeit eines Geheimbundes der Pakassero, der zu diesem Zwecke gegründet worden war und von dem noch zu sprechen sein wird, sowie auf den Einfluß Europas zurückzuführen, auf das Seltenerwerden von Kriegen unter den eingeborenen Völkern und dem daraus sich ergebenden Mangel an Kriegsgefangenen. Woraus sich ergibt, daß das heutige Fehlen kannibalistischer Erscheinungen sich nicht gegen unsere Beweisführung stellt. — Schließen wir mit einem Brauch, der zwar von den alten Jaga nicht bestätigt ist, der aber die Herrscherschichten der von uns zum Vergleich herangezogenen Völker in eindeutiger Weise miteinander verbindet, nämlich mit der Beschneidung, die allgemein die Voraussetzung für das Königtum bildet: „In ganz Lunda kann keiner Herrscher sein, an dem nicht die Beschneidung ausgeführt ist“ (21, S. 447f.). Folgerichtig müßte auch Kinguri diesen Brauch gekannt haben und tatsächlich geben das die Bangala als Grund für die Beschneidung der Jaga an (op. cit., S. 82). Bei den Mbundu fehlt die Beschneidung (45, S. 83, 159) im Volke ebenso wie bei den Bangala; für den König aber ist sie die Voraussetzung (op. cit., 162). Die Nyaneka, der nördlichste Stamm der Ambogruppe, zerfallen in mehrere kleinere Staatenbildungen. Die Beschneidung ist bei ihnen nicht allgemein; die Häuptlinge im Kambareiche aber sind dazu verpflichtet (47, S. 192). Genau die gleiche Erscheinung finden wir schließlich bei den Ambo-Kuanyama und zwar unter ganz besonders charakteristischen Umständen. Auch hier kann Häuptling nur ein Beschnittener werden, da aber die Beschneidung seit einigen Jahrzehnten nicht mehr vorgenommen wurde, gibt es seit dieser Zeit auch keinen Großhäuptling mehr. Die Beschneidung war aber auch früher dem Volke unbekannt und wurde von Medizinmännern aus anderen Stämmen außerhalb des eigentlichen Stammesgebietes vollzogen (64, S. 47). Daraus können wir auf eine Schicht volksfremder Überlagerer schließen, deren Zuwanderung relativ jungen Datums sein muß. Der gleiche Schluß ist für Lunda, Bangala und Mbundu zu ziehen, am plastischsten bleibt aber das Beispiel der Ambo.

Hiermit beenden wir unsere Untersuchung der ethnologischen Verhältnisse der Jagahorden. Als Ergebnis können wir feststellen, daß das angeführte Material den Forderungen des Qualitäts- und Quantitätskriteriums Genüge tut und wir berechtigt sind, schlüssig das Vorhandensein von Kulturbeziehungen zwischen den „echten Jaga“ Battells einerseits und den Herrscherschichten der Lunda, Bangala, Bayaka, Mbundu, Nyaneka und Kuanyama andererseits festzustellen. Darüber hinaus hat aber eine Reihe der untersuchten Merkmale gezeigt, daß die Anführer der Jagahorden unverkennbare Züge rhodesischer Kultur aufweisen, so daß wir diese als Träger und Verbreiter dieser Kultur betrachten können. Sie stellen sich in klarer Weise in die Reihe jener Herrscherschichten, die im Laufe der Zeit die großen Staatenbildungen des mittleren Bantugebietes zuwege gebracht haben.

Es erübrigt noch, über die Entstehung jener Kulturbeziehungen zwischen den Jaga und den zum Vergleich herangezogenen Völkern, insbesondere den Bangala und Lunda, zu sprechen und eine historische Möglichkeit anzudeuten. — Es ist eine feststehende Tatsache, daß an der Grün-

dung des Bangalareiches ein Abkömmling der Lundadynastie, Kinguri, beteiligt war. Ebenso feststehend ist es aber, daß an der gleichen Stelle, auch Teile der Jagahorden sesshaft geworden sein müssen, denn anders ist das gehäufte Auftreten von Jagabräuchen nicht zu erklären. Außerdem hat unsere Untersuchung gezeigt, daß durch zahlreiche gemeinsame Züge die 12 echten Jaga sowie die Herrscherschichten der Lunda und Bangala nicht nur untereinander verbunden, sondern auch in einunddenselben Kulturkreis einzureihen sind. Wir haben also die Jaga als einen Teil jener großen, rhodesische Kultur verbreitenden Völkerwelle zu betrachten, der auch die Dynastien der Luba-Lunda angehören und der Gedanke ist nahelegend, daß Lundaabkömmlinge ein schweifendes Leben als Jaga führten, unter ihnen auch Kinguri, bevor er als Gründer des Bangalareiches im Kwangotal sesshaft wurde. Die Tradition der Bangala weiß, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, auch von einer derartigen Sturm- und Drangperiode dieses Volkes unter Anführung des Kinguri, der bereits den Titel Jaga führte (21, S. 82), zu berichten. Dieser Kinguri müßte gar nicht mit dem gleichnamigen Lundaemigranten identisch gewesen sein, denn einem Bericht Bastians zufolge kehrt der Name Kinguri in der Dynastie der Jaga in Cassange als Name des Königs immer wieder (3 II, S. 59). Auch der von Battell im Jahre 1601 erwähnte Great Gaga Calandola hat einen Namensvetter, der anno 1670 die Portugiesen mit seiner Schar unterstützte (56, S. 132). Die Wiederholung mancher Namen scheint bei den Führern der Jaga also üblich gewesen zu sein. Die Annahme einer Namensgleichheit könnte gewisse Bedenken chronologischer Natur zerstreuen. Halten wir uns schließlich noch vor Augen, daß die rhodesische Kultur gewisse Mythen von Dynastiegründern und königlichen Urahnen als wesentlichen, stets wiederkehrenden Zug aufweist, so erscheint die Gestalt Kinguris in einem neuen, mehr legendenhaften Lichte. Ob nun die von uns angedeutete Annahme völlig dem Verlauf der historischen Handlung entspricht oder nicht, ist an und für sich nicht so bedeutungsvoll für unser Thema und dürfte sich einwandfrei auch kaum feststellen lassen. Wesentlich ist, daß wir zweifellos berechtigt sind, unsere Herrscherdynastien als Jagaabkömmlinge zu betrachten und somit ihre Staaten in ihrer letzten Form und Zusammensetzung als Jagagründungen, vorausgesetzt, daß es uns gelingt, das, was uns die objektiven ethnologischen Tatsachen gezeigt haben, mit dem in Einklang zu bringen, was die Überlieferung auszusagen weiß. Dies zu versuchen, soll die Aufgabe des nächsten Abschnittes sein.

3. Zur Geschichte der Jagazüge.

Es ist die vornehmste Aufgabe der Ethnologie, eine Geschichte der zu Unrecht als geschichtslos bezeichneten Völker zu schreiben. In den meisten Fällen allerdings bleibt diese Geschichte eine reine Schichtenfolge, eine relative Chronologie. Für das Gebiet unserer Untersuchung aber, auf dem sich das Tätigkeitsfeld der Historie mit dem der Ethnologie nicht nur berührt, sondern überschneidet, da das Leben der bodenständigen Völker und Stämme durch Jahrhunderte ungekränkt vom Einflusse abendländischer Zivilisation vor dem Auge einer verzeichnenden Geschichtsschreibung abrollte, wo die alten Quellen der Entdeckungszeit uns neben historischen Daten daher auch reiches völkerkundliches Material bieten und die Traditionen der Eingeborenen der Nachwelt überliefert haben, ist es möglich, genauer zu sein. Die Geschehnisse und Wanderungen der jüngsten Schicht jener relativen Chronologie, nämlich der Herrschergeschlechter, lassen sich durch Kombination der Ergebnisse unserer methodischen Untersuchung mit den vorhandenen Überlieferungen mit einiger Genauigkeit rekonstruieren. Die objektiven ethnologischen Tatsachen haben klar ge-

zeigt, daß die Bangala an ihrer Wurzel mit den alten Jaga zusammenhängen müssen, und der Gedanke war naheliegend, die Gründergestalt des Kinguri mit diesen in Verbindung zu bringen. Verfolgen wir nun weiter das Schicksal dieses Dynastiegründers und untersuchen wir, ob die Überlieferung die Ergebnisse unserer Untersuchung bestätigt.

Die Tradition berichtet von den Scharen Kanguris, die sich am Luando vorübergehend niederließen (der Luando ist ein Nebenfluß des Kuanza, der Grenzfluß des heutigen Bangalagebietes gegen Norden): „Da sie an das Blutvergießen und Rauben gewöhnt waren, verachteten sie den Ackerbau und lebten bloß von Raub und Plündern, bis sie in den fortwährenden Kriegen ihre nächsten Nachbarn ausgerottet hatten. Nun konnten sie ihre anthropophagischen Gelüste nicht mehr an den Kriegsgefangenen befriedigen . . . und suchten diesen Abgang aus ihrer eigenen Mitte zu ersetzen“ . . . (45, S. 267). Das fügt sich völlig in das Bild ein, welches wir uns von den alten Jaga zu machen haben: ein kriegerisches Wanderdasein, welches erntet, was andere gesät haben. Überzeugend aber wird diese alte Tradition durch die nachdrückliche Erwähnung der anthropophagischen Gepflogenheiten der Horde Kinguris, die sich völlig decken mit dem, was Battell immer wieder als so besonders bezeichnend für seine Jaga hervorhebt (56, S. 21, 25, 32, 83f., 123). Da auf die geschilderte Art das Volk sich selbst aufgerieben hätte, entstand der Pakasserobund, der es sich zur Aufgabe machte, unter dem Deckmantel von Büffeljägern (mpakassa bedeutet Büffel) diesem blutigen Treiben entgegenzuwirken. Nach den Berichten der alten Missionare war es . . . „ein Geheimbund aus tapferen Negern gegen die Jaggas, mordgierig schweifende Teufelspriester und wohlüstige Menschenfresser“ (78, S. 395). Man wird diesen Bericht so verstehen müssen, daß sich ein Teil des Volkes gegen jene grausamen Sitten, die zur Wanderzeit in Schwung waren und deren Träger ganz eindeutig als Jaga bezeichnet werden, zur Wehr setzte. Der Name Pakassero wurde dann später von den Portugiesen für ihre eingeborenen Soldaten angewendet (14 I, S. 25; 13, S. 395; 45, S. 316), daher auch die portugiesische Endung. Dieser Pakassero-Geheimbund, der vorgab, „. . . bloß der Jagd des Pakassa-Tieres zu huldigen, da sie entschlossen wären, kein Menschenfleisch mehr zu essen . . .“ (45 S. 267), stieß nun, als er seine Ziele dem Volke öffentlich verkündete, auf den Widerstand der Jaga, „. . . die auf das Volk einen großen Einfluß ausübten, es als Wahrsager in den Banden des Aberglaubens gefesselt hielten und das Schicksal derselben nach Willkür lenkten“ (op. cit., ebd.). Erinnern wir uns bei dieser Gelegenheit an das, was Battell von seinem Jagaführer Imbe Calandola berichtet: „He warreth all by enchantment . . . and doth know many times what shall happen unto him“ (56, S. 28). Wir sehen, die Tradition der Bangala schildert ihre Jagakönige der Vergangenheit ebenso, wie Battells alter Bericht die Jagaführer. Die Bangalaüberlieferung berichtet weiter: „Aber die Jaga, die befürchteten, daß infolge dieser Neuerungen ihre Macht und ihr Einfluß über das Volk sich vermindern würde, wiegelten das Volk gegen die Pakassero auf und suchten mit Waffen in der Hand die beabsichtigte Neuerung gleich im Keime zu ersticken.“ Im Zuge der darauffolgenden blutigen Kämpfe spaltete sich die Nation und die Pakassero-Anhänger wanderten nach Südwest aus (45, S. 268). Von dem Volksteil, der unter der Herrschaft der Jaga am Kwango verblieb, hören wir: „Die daheim gebliebene Partei der Jaga war infolge der ausgezogenen Pakassero bedeutend geschwächt, vermischte sich nach und nach mit den benachbarten Völkern und nahm ihre milderen Sitten an. Dennoch behielten sie ihren kriegerischen Geist und wurden deshalb von den anderen Völkerschaften als herrschender Stamm anerkannt. Endlich ließen sie sich

im Kassandschi Lande, am Kuango-Fluß nieder, wo gegenwärtig das Reich des berühmten Jaga von Kissandschi besteht, dessen Einwohner ebenfalls, so wie ihre nach Süden ausgewanderten Brüder, im Kriege und Handel die übrigen afrikanischen Völker übertreffen“ (op. cit., S. 269). Diese Stelle zeigt uns mit aller Deutlichkeit das Bild der sich vollziehenden Herrschaftsüberlagerung: die Leute Kanguris, die „Partei der Jaga“, wird seßhaft und nimmt zum Teil die Sitten der Unterworfenen an, bildet aber die Herrscherklasse, die durch besondere Eigenschaften von der breiten Masse hervorsticht. — Wenden wir uns nun den weiteren Geschicken der nach Südwest ausgewanderten Pakasseroanhänger zu, so wie sie von der Tradition erhalten sind: „Sie setzten über den Koanza, ließen sich nicht weit von diesem Flusse im Lande der jetzigen Malemba und Kissendi-Massongo nieder und erlernten dort den Ackerbau“ (op. cit., S. 268). Die Unkenntnis des Ackerbaues ist charakteristisch für ein kriegerisches Nomadenleben, wie es die alten Jaga geführt haben. Als die neue Heimat zu enge wurde, „... trennten sie sich in mehrere Abtheilungen, die ihre eigenen, selbstgewählten Sobas hatten, unter deren Anführung sie sich die südlich und östlich wohnenden Völkerschaften unterwarfen und sich mitten unter ihnen ansiedelten“ (op. cit., S. 268). Mbundu ist der Name, den die Parkasseroanhänger annahmen. Bailundo scheint jene Stelle zu sein, an der sie zuerst seßhaft wurden. Nach Magyar ist „... Bailundo das Kernland des Kimbundavolkes ...“ (op. cit., S. 386). Wir werden später sehen, daß Bailundo auch tatsächlich ein Brennpunkt rhodesischer Kulturelemente ist. Eine andere Abteilung „... zog unter der Anführung eines gewissen Bihé nach Süden, besiegte die am Kokema wohnenden Ganguella und gründeten das jetzige Bihe“ (op. cit., S. 268). Die Parallelen, die gerade zwischen Bihe und Cassange bestehen, sind bereits aufgezeigt worden. Das Mbunduvolk bildet eine Reihe von kleineren Fürstentümern, die sich zu einer Konföderation zusammenschließen und deren Königshäuser sich ihrer Verwandtschaft wohl bewußt sind. Die Entstehung dieser Konföderation haben wir uns in der geschilderten Art vorzustellen, nämlich Teilung des Herrscherhauses, Auswanderung des einen Teils, mehr oder minder kriegerische Gründung neuer Staatsgebilde, wo wieder die Oberschicht gebildet wird. — Bevor wir uns anderen Völkern zuwenden, sei schließlich noch erwähnt, daß die Mbundu zur Zeit Magyars sich ihrer Abstammung noch bewußt gewesen zu sein scheinen: „Ihren Traditionen zufolge sind ihre Voreltern vor etwa 300 Jahren (also ungefähr 1550) aus dem fernen Nordosten, aus dem Lande der Moropu nach Westen gewandert. Dort waren blutige Kriege unter ihnen ausgebrochen und infolge dieser inneren Zwistigkeiten verließen sie unter Anführung zweier Häuptlinge, Kanguri und Schakambundi, ihr Vaterland ...“ (op. cit., S. 266). Moropu ist ein Titel des Lundakaisers Muata Janwo; auch als Bezeichnung für das ganze Lundareich finden wir das Wort in alten Quellen.

Stellen wir zusammenfassend fest, daß das Ergebnis unserer ethnologischen Untersuchung durch die Tradition nicht nur bestätigt, sondern auch in eine feste, historische Form und Reihenfolge gebracht worden ist. Und ebenso, wie die Bangala nichts anderes sind, als eine Überlagerung der Bapende durch Angehörige der Lundadynastien und ihren als Folge der Jagazüge bunt zusammengewürfelten Anhang, sind die Mbundu eine Überlagerung alteingesessener Völker, zumeist Gangella, durch Lunda-abkömmlinge und ein Konglomerat der geschilderten Art. Eine ähnliche Ansicht spricht auch Schachtzabel aus, ohne allerdings die Bedeutung der Jagazüge für unser Problem zu erkennen. Auch stützt er sich ausschließlich auf die Tradition und erbringt keinerlei Beweise (57, S. 22, 46; 58,

S. 204ff.). Hambly denkt ähnlich, seine Ausführungen sind aber sehr vorsichtig und viel allgemeiner gehalten (33, S. 115, 127, 294).

Sprechen wir nun von dem südlichsten Volk, bei dem wir Jagaeinfluß glaubhaft gemacht haben, von den Kuanyama-Ambo. Bei diesem macht sich einerseits die rhodesische Kultur in der Oberschicht noch deutlich geltend, andererseits spürt man hier in gleichem Maße bereits den nach Süden immer stärker werdenden Einfluß der osthamitischen Großviehzüchter. Die rhodesische Welle hat Amboland offenbar erreicht, konnte sich aber neben der Großviehzüchterkultur, die hier die ältere zu sein scheint, nicht so restlos durchsetzen, wie in weiter nördlich gelegenen Gebieten des Bantumutterrechtes, wo der Einfluß der Großviehzüchter fast völlig fehlt. — Untersuchen wir nun, ob die Jaga als Träger rhodesischer Kulturelemente auch auf diesem weit nach Süd vorgeschobenen Posten zufolge der Tradition noch in Frage kommen. Tönjes, der profunde Kenner und bedeutendste Monograph des Kuanyamastammes, berichtet von dessen Herrscherhaus: „Die vom Humbe gekommenen blieben nun fortan die rechtmäßigen Herrn des Landes . . . Ihr Geschlecht ist noch heute im Besitz der Herrschaft von Oukuanjama“ (64, S. 40). Das Humbereich im Kunenebogen ist das größte Staatsgebilde im Süden Angolas. Der Soba von Humbi herrscht despotisch über ungefähr 80000 Untertanen (38, S. 468). Das Staatsvolk des Humbereiches sind die ihrer Kultur und Sprache nach zu den Ambo zählenden Nyaneka. Die Tradition der Kuanyama, derzufolge ihr Herrscherhaus aus Humbe stammt, wird durch die Einstellung der beiden Stämme zur Beschneidung bekräftigt. Während bei den Nyaneka der Unbeschnittene völlig rechtlos ist, beispielsweise die Milch der heiligen Kühe nicht trinken darf (63, S. 275), ist, wie erinnerlich, die Beschneidung bei den Kuanyama nur für den König und seine höchsten Würdenträger die Voraussetzung, für den Gemeinen aber durchaus keine Notwendigkeit. Mit den Jaga aber wird das Herrschergeschlecht der Kuanyama durch den Umstand verknüpft, daß die Dynastie der Humbe, die Cahongo, sich von einer Jagagruppe ableiten (52, S. 71; 48, S. 7, 9, 113, 123). Die Überschiebung der Kuanyama durch ein Jagageschlecht dürfte ungefähr vor 150—200 Jahren stattgefunden haben, wenn man der Tradition glaubt, die bis 1914 neun Könige namentlich aufzuzählen weiß (39, S. 20). Man sieht also, auch die Amboherrscher werden durch ihre Überlieferung mit den Jagazügen verbunden, wenn auch die typischen Erscheinungen auf diesem südlichsten Vorposten schon etwas schütterer auftreten. Auch hier wird man die Jaga als Träger rhodesischer Kulturmerkmale betrachten müssen.

Abschließend sei noch das letzte Volk besprochen, bei dem wir eine Kumulierung jener Bräuche nachweisen konnten, die uns Battell für die alten Jaga angibt, nämlich die Bajakka. Bei diesem Volk finden wir einerseits die angeführten, eindeutigen Jagaelemente, andererseits wissen wir aber, daß es von einem König beherrscht wurde, dessen Zugehörigkeit zum Lundareich bereits sein Titel ausdrückte und der, sehr zum Unterschied gegen Bangala und Mbundu, die ja auch von Lundaabkömmlingen beherrscht werden, dem Muata Jamvo tributär war (52, S. 97). Hören wir die Überlieferung: „Im Anfang des 17. Jahrhunderts kam ein Neffe Ilungas, des Gründers des Lundareiches, namens Kasongo, in kriegerischer Absicht an das rechte Quangoufer. Er verbündete sich mit verschiedenen Jagagruppen und wurde auf diese Art der Muata Kianwu de Kasongo-Lunda. Sein Gebiet . . . erstreckt sich bis an das rechte Ufer des Kwilu und bedeckt beide Ufer des Kwango“ (72, S. 13). Wenn wir diese Tradition mit den Ergebnissen unserer ethnologischen Analyse in Einklang bringen, gelangen wir zu folgendem Ergebnis: die Bajakka zeigen unzweideutige

Jagaelemente. Diese Merkmale müssen sie durch seßhaft werdende Teile der Jagahorden erhalten haben. Wie wir oben gesehen haben, berichtet die Überlieferung tatsächlich auch Derartiges. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß dieses Ereignis bei der Aufspaltung der Bangala durch den Pakasserobund eintrat. Ein Teil des Volkes scheint bei dieser Gelegenheit dem Kwango stromabwärts gefolgt und so in die heutigen Sitze der Bajakka gelangt zu sein. Der Umstand, daß bei den Bambala, den östlichen Nachbarn der Bajakka, noch heute Reste des Pakasserobundes im Geheimbund Muri zu finden sind, läßt dies sehr wahrscheinlich erscheinen (65, S. 59). Als Auswirkung der Tätigkeit des Pakasserobundes werden wir auch das Fehlen von Kannibalismus und Menschenopfern bei den Bajakka betrachten müssen. Bald nach seiner Seßhaftwerdung scheint dieser abgesplitterte Teil der Bangala-Jaga mit der immer noch ungebrochenen Expansionskraft des Lundareiches Bekanntschaft gemacht zu haben. Das Resultat dieser Berührung war die Entstehung des Bajakkavolkes unter der Herrschaft des dem Muata Jamvo von Lunda tributpflichtigen Muata Kiamwo. Der östliche Teil des Bajakkalandes dürfte seine Unabhängigkeit vor dem Zugriffe Lundas bewahrt haben. Der König führt den bezeichnenden Titel Muri-Kongo (67, S. 45), was, wie erinnerlich, auch die Bezeichnung des Ahnenopfers bei den Mbundu ist: Ouri-Kongo. Dieser Muri-Kongo könnte ein Jaga-abkömmling sein. — Der Bajakka-Missionar Planquaert vertritt eine ähnliche Auffassung über die Entstehung dieses Volkes: „Erst nachdem die Jaga als Bayaka in ihren heutigen Sitzen am Kwango saßen, sind sie von den Lunda des sich ausdehnenden Muata-Jamvo-Reiches unterworfen worden“ (52, S. 69, 74). Planquaert betrachtet allerdings die Bajakka als die einzigen Nachkommen der alten Jaga (siehe oben). — Nach Frobenius hat sich der Ablauf der Ereignisse gerade umgekehrt abgespielt, wie wir mit Planquaert annehmen: „Yakka oder Majakka, ein Stamm der Kalunda-Verwandtschaft unter Herrschaft des Muene Puto Kassongo, deren Balubadynastien im 18. Jahrhundert von den Jaga gestürzt ward und welches seither den heutigen Namen führt“ (27, S. 352).

Wir schließen nun unseren Beitrag zur Geschichte der Jagazüge. Es sei noch ausdrücklich betont, daß sich auch an anderen Orten, die hier nicht genannt wurden, Jagaelemente finden und daß die alten Jaga gewiß noch zu anderen Staatengründungen den Anlaß gaben, bzw. bei anderen Völkern die Herrscherschicht bildeten. Das, was sich im Lichte europäischer Geschichtsaufzeichnung abspielte und uns als Jagazüge überliefert wurde, ist eben keinesfalls die Gesamtheit einer Völkerbewegung, sondern bloß der ziemlich geringfügige Teil einer solchen. Und ebenso wenig, wie die Jaga eine homogene Völkergruppe waren, sind sie an einer einzigen, bestimmten Stelle seßhaft geworden. Jene „echten Jaga“ aber, von denen Battell 12 unter einer Horde von 16000 erwähnt, waren es in erster Linie, die wir als Träger ganz bestimmter Kulturmerkmale anzusehen haben, der Merkmale rhodesischer Kultur, die sich stets an allen jenen Stellen wiederfinden, an denen Jaga, staatengründend und die Herrscherklasse bildend, seßhaft geworden sind, oder die doch im Ausstrahlungsgebiet eines solchen Zentrums liegen. Diese staatenbildende Tendenz der Jaga fügt sich ganz in das, was für den rhodesischen Kulturkreis postuliert wird. Wir haben das klassische Beispiel einer Herrschaftsüberlagerung vor uns, mit allen kulturgeschichtlichen und soziologischen Folgeerscheinungen. Es soll selbstverständlich keineswegs behauptet werden, daß die Jaga in unserem Gebiet die einzigen Verbreiter rhodesischer Kultur waren; sie sind aber zweifellos die jüngste Völkerwelle, welche rhodesische Kulturelemente mit sich führte. Wir kennen in unserem Be-

reiche Staatengebilde, die rhodesische Kultur in reinsten Ausprägung zeigen, deren höheres Alter aber eine historische Tatsache ist; denken wir nur an die Staaten des alten Kongoreiches. Dies sei hier ausdrücklich festgehalten. Von höchster Bedeutung für unsere Abhandlung ist es, rückblickend feststellen zu können, daß die Oberschichten der von uns untersuchten Völker nicht nur durch die ethnologischen Tatsachen, sondern auch durch die Tradition schlüssig als Jagaabkömmlinge, bzw. Ahnherrn der Jaga gekennzeichnet werden.

II. Kapitel.

Die Jagastaaten und ihre Herrscherhäuser als Zentren rhodesischer Kultur.

Einführung.

Das vorhergehende Kapitel hat uns eine Reihe von Staatsgebilden als Gründungen der alten Jaga erkennen lassen. Schon bei diesen Jaga haben wir eine Reihe von Kulturelementen gefunden, die wir als dem rhodesischen Kulturkreis zugehörig erkannten und die wir bei jenen Völkern wiederfanden, die Nachkommen und Kulturerben der Jaga sind. Diese Elemente sind aber nur der Teil einer Serie von Erscheinungen, die in ihrer Gesamtheit das Wesen rhodesischer Kultur ausmachen. Die Aufgabe dieses Kapitels ist es nun, den Nachweis zu erbringen, daß auch zahlreiche andere rhodesische Elemente die Staatsgründungen der Jaga zu Zentren dieser Kultur werden lassen.

Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß seit der Entdeckung Angolas, also seit etwa 450 Jahren, in diesem Gebiet keine nennenswerten Völkerbewegungen stattfanden, mit der einzigen Ausnahme der Jagastürme (I, S. 72; 48, S. 111). Die Jaga, die in den von ihnen gegründeten Staaten das Herrscherhaus und die Oberschicht bildeten, sind also nachweisbar die letzte Einwanderungswelle. Sie wurden in ihrer Entwicklung durch Jahrhunderte in keiner Weise gewaltsam beeinflußt, keinerlei fremdes Kulturgut wurde ihnen aufgezwungen. Auch eine Entlehnung ist nicht in Frage zu ziehen, da, wie wir sehen werden, die betreffenden Herrscherhäuser im weiten Umkreis selbst die prominentesten Vertreter rhodesischer Kultur sind. Was wir also an rhodesischen Elementen finden, kann als Kulturgut der von den Jaga stammenden Oberschichten betrachtet werden, deren Untersuchung uns also rückschließend die Lückenhaftigkeit der alten Berichte über die Jaga ergänzt. Bringen wir Klarheit über die kulturhistorische Stellung dieser Oberschichten, so haben wir Antwort auf die gleiche Frage für die alten Jaga. Andererseits können wir aus dem, was die alten Quellen berichten, wertvolle Rückschlüsse ziehen auf die Dynamik und Mechanik des heute zur Ruhe gelangten Gesamtkomplexes in seiner Sturm- und Drangperiode. Nur ein Ergänzen aus beiden Quellen kann uns ein vollständiges und abgerundetes Bild von dem vermitteln, was wir rhodesische Kultur nennen. — Im folgenden sollen die charakteristischen Erscheinungen rhodesischer Kultur bei den Herrscherschichten und Staatsgebilden der Luba-Lunda, Bangala, Bayaka, Mbundu und Ambo der Reihe nach untersucht werden.

1. Der Staat.

Die staatenbildende Kraft ist eines der typischsten Merkmale rhodesischer Kultur. Während die meist mutterrechtlichen Hackbauer des mittleren Bantugebietes einen ausgesprochenen Hang zur demokratischen Dorfstaaterei zeigen und rhodesische Kulturelemente oft nur nachahmend von irgendeinem vorgeschobenen Posten eines größeren Feudalstaates empfangen haben, häufen sich die Merkmale der erwähnten Kultur unfehlbar

an Stellen großer politischer Machtentfaltung. Diese Kultur ist absolut von herrschaftlichen Staatenbildungen abhängig, in denen der bodenverwurzelte Hackbauer von einer fremden, wanderlustigen und expansionslüsternen Oberschicht — wie sie uns durch die alten Jaga so trefflich repräsentiert wird — despotisch beherrscht wird. Diese Oberschicht schafft sich, wo immer sie auftreten mag, eine ganz charakteristische, stereotyp wiederkehrende Staatsform. Als Oberhaupt des Gesellschaftsgebildes steht der gottgleiche König als absoluter Herrscher an der Spitze eines Adels, der sich ursprünglich stets aus Blutsverwandten des Herrscherhauses zusammensetzt. Man wird hier an Battells zwölf reine Jaga und ihre Nachkommenschaft denken müssen, an den auswandernden Teil eines anderen feudal-sakralen Staatswesens. Dieser Adel teilt sich in die Macht, indem der König aus seinen Reihen die Hofbeamten und die Provinzgouverneure erwählt, welche letztere wieder über eine Reihe von Unterhäuptlingen in den verschiedenen Dörfern gebieten. Diese Unterhäuptlinge werden meist die Ältesten der ehemals demokratischen Dorfschaften sein. Sie gehören nicht dem Blutsadel der Prinzenkaste an. Auffallend ist die immer wieder hervortretende Erscheinung der vier Erzbeamten, deren Aufgabe im Speziellen wechseln mag, die im Prinzip aber immer wieder die gleichen sind. Ihre Aufgabe ist teils eine territoriale, als Leiter der Provinzen des Reiches, teils eine höchst intime: sie sind für das Wohl und Wehe des Königs, bzw. für dessen Tod verantwortlich; bisweilen haben sie die Pflicht, den König direkt oder indirekt zu töten. Der Hof eines rhodesischen Königs ist schließlich stets durch eine hochgestellte Frau ausgezeichnet, die sowohl Mutter, als auch Gattin oder Schwester des Regenten sein kann. Das ist in großen Umrissen das Bild eines feudalen Lehensstaates, einer Beamtenhierarchie, wie wir ihr im rhodesischen Kulturgebiet immer wieder begegnen. — Betrachten wir nun einzeln die von uns in Betracht gezogenen Völkerschaften in bezug auf ihre Staatsform.

a) Lunda.

Als Ausgangsbasis für die Züge der Jaga haben wir die im 16. Jahrhundert den Westen des mittleren Bantugebietes erreichende Luba-Lundainvasion kennen gelernt, die mit der Gründung des Muata-Janvo-Reiches ihren Höhepunkt erreichte; als Initiatoren können wir vertriebene Angehörige dieses Herrschergeschlechtes mit ihrem Anhang vermuten. Beginnen wir unsere Untersuchung über die Staatsform also mit dem Lundareich. — Mit diesem tritt uns ein Gesellschaftsgebilde entgegen, das rhodesische Struktur in reinsten Ausprägung zeigt. Auf den Boden Lundas scheint die der rhodesischen Kultur eigene Staatsform erst mit der aus Osten einrückenden Luba-Lundaherrscherschicht gekommen zu sein, wenn wir einer von Carvalho aufgezeichneten Tradition Glauben schenken, die von den durch die Luba-Lunda überschichteten Bungos zu berichten weiß: „Die Bungos zerfielen früher in einzelne Bevölkerungsgruppen, die unabhängig voneinander, jede durch ihren besonderen Häuptling regiert wurden. Die Häuptlinge dieser Gruppen waren untereinander verwandt und richteten sich nach dem Ältesten von ihnen, der besonderes Ansehen genoß“ (21, S. 59f.). Zufolge dieser Überlieferung zeigten jene mehr sagenhaften Bungos deutlich die demokratischen Züge der Dorfstaaten des Bantumutterrechtes. Auch nach Torday waren die Bungos ein „... Ackerbauvolk, das in verstreuten Dörfern unter unabhängigen, kleinen Häuptlingen lebte“ (66, S. 151). Anders wurde das erst mit dem ersten Herrscher des Lundareiches, Janvo, dessen Namen als Titel für alle späteren Regenten beibehalten wurde: „Muata Janvo ist Autokrat und Herr über Leben und Tod seiner Untertanen“ (54, S. 231, ferner 5, S. 145). Er besitzt in seinem

Reiche das Monopol des gesamten Außenhandels und seine Schulden gelten als Schulden des Staates (21, S. 702). Nur der König und seine Verwandten sind es, die das riesige Gebiet des Lundareiches beherrschen (51, S. 87). Wir sehen, wie unglaublich dünn die Herrscherschicht dieses enormen Reiches gewesen ist. Ein Vergleich mit den zwölf „echten Jaga“, die, wie Battell berichtet, über eine Horde von 16000 Menschen geboten, drängt sich geradezu auf. — Betrachten wir nun die Organisation des Adels, der sich aus den Verwandten des Herrschers zusammensetzt. Den höchsten Rang nehmen, neben der Lukokescha, jenem eigenartigen, weiblichen Mitregenten des Königs, über den in einem eigenen Abschnitt gesprochen werden soll, die Kanapumbas ein. Sie sind die Ratsherren des Königs. Vier von ihnen treten aber deutlich in den Vordergrund, es sind die für die rhodesische Kultur so typischen Erzbeamten (54, S. 232). Die Erzbeamten erwählen auch, im Einvernehmen mit der Lukokescha, beim Tod des Königs dessen Nachfolger. Ebenso bestimmen sie im Einvernehmen mit dem König, die neue Lukokescha (53, S. 14f.). Die Titel dieser vier Würdenträger sind: 1. Miwata Auta, der 1. Sohn des Staates, 2. Chana Mulopo, der 2. Sohn des Staates, 3. Mona Kalala, der Sohn der Waffen, 4. Mwari Mueyi, der Koch des Staates. Die anderen Kanapumbas sind Minister für Teilgebiete, nehmen aber einen weniger bedeutenden Rang ein und werden nur in Dingen von geringerer Wichtigkeit befragt. Die anderen hochgestellten Persönlichkeiten, die in der Mussumba, dem Hof des Königs, leben, die Kilolos, werden als Gesandte, als Distriktsgouverneure oder als bevollmächtigte Exekutivbeamte usw. verwendet. Befehlungen und Betrauungen unterliegen gänzlich der Willkür des Königs (55, 14f.; ferner 51, S. 88; 54, S. 226f.). — Wenden wir uns nun den Ostlunda zu, dem Reich des Muata Cazembe am Merusee, das ein Ableger des Lundareiches ist und dessen Herrscher dem Namen nach die Oberhoheit des Muata Janvo anerkannte (37, S. 59; 46, S. 230; 31, S. 413; 21, S. 526). Wir finden hier die gleichen Verhältnisse wie bei den Westlunda. „Die Herrschaft ist absolut und despotisch, wie nur irgend möglich . . . Wille oder Laune des Herrschers sind oberstes Gesetz. Er verfügt über Leben und Eigentum seines Volkes nach Belieben und regiert sie, als wären sie seine Sklaven. Sein leisester Wunsch muß mit jener Sorgfalt erfüllt werden, die man einem Gesetz schuldet“ (68, II, S. 232; ferner 31, S. 350; 37, S. 468). Letzte Instanz in Rechtssachen ist der Muata Cazembe (31, S. 352). Außer dem Muana Buto, dem Thronfolger, gibt es vier Kilolos erster Ordnung, wir haben wieder die vier Erzämter vor uns: 1. Calulua, Onkel des Muata Cazembe. 2. Suana Moropue, Nefte des Muata Cazembe. 3. Muaneppanda, oberster Heerführer. 4. Muaniancita, Verkehr und Sicherheit. Kilolorang haben auch die „Mutter des Königs“ Nine-Amuama und die „Schwester des Königs“ Nine-Ambaza (op. cit., S. 351; 68 II, S. 233). Hierin ist die Parallele zur Lukokescha Lundas zu erblicken. Die Staatsform ist die eines feudalen Lehensstaates: „Das Reich des Muata Cazembe zerfällt in einzelne Distrikte, welche der Muata nach Gutdünken verleiht und fortnimmt, ohne irgendein besonderes Verfahren. In den meisten Fällen verliert der Beliehene dann sein Leben zusammen mit seinem Distrikt, den der Muata dann irgendeinem anderen gibt . . . Der Muata selbst hat keinen Distrikt“ (31, S. 353; ferner 68 II, S. 229). — Ein wichtiger Bestandteil des Lundareiches war das Tschokwevolk. Sie wurden von einer Lunda-Lubadynastie beherrscht, der Muata Janvo setzte seine Verwandten als Herrscher über die Tschokwe ein. Wir finden hier daher den gleichen Staatsbau wie bei den Lunda selbst, eine Beamtenhierarchie. Man kann aber annehmen, daß die Tschokwe vor ihrer Übersichtung durch die Lundadynastie wie die Bungos eine demokratische Verfassung hatten,

die sich auf Sippen- und Dorfhäuptlinge aufbaute. Zu diesem Schluß berechtigt der Umstand, daß heute, nach Zerschlagung des alten Reiches, die Tschokwe ihre ursprüngliche Gesellschaftsform wieder angenommen haben. Zur Zeit der Lundadynastie hatten die Mianangana (Könige) der Tschokwe ihre vier Erzbeamten, ihre Distriktsgouverneure und die übliche Menge von Hofschranzen, nicht anders, wie ihr oberster Gebieter, der Muata Janvo selbst (5, 139ff.). — Es sei hier darauf hingewiesen, daß der Nachahmungstrieb der zahlreichen Großhäuptlinge oder Distriktsgouverneure eines afrikanischen Königs einer der wichtigsten Gründe für die Verbreitung rhodesischer Kulturelemente ist. Jeder dieser kleinen Könige hat seine eigene Hofhaltung, die er genau nach dem Vorbild seines gottähnlichen obersten Gebieters einrichtet. So erklärt es sich, daß eine zahlenmäßig verschwindend kleine Oberschicht weite Gebiete des Bantumutterrechtes mit dem dünnen Firnis ihrer sozialen und kulturellen Eigenheiten überziehen konnte. Mit der Zertrümmerung der politischen Macht verschwinden allerdings auch erstaunlich rasch ihre Spuren. Es ist heute, nach erst einem halben Jahrhundert, nur mehr eine gewisse abergläubische Pietät, die die Erinnerung an die vergangenen, großen Zeiten des göttlichen Königtums wach erhält und so den späten Nachfahren einstigen Glanzes einiges Ansehen bewahrt. Wenn diese auch ihrer weltlichen Macht gänzlich entkleidet sind, so umgibt sie doch noch immer der Nymbus der gottähnlichen Stellung.

b) Bangala.

Ähnlich wie die Lunda-Lubadynastie bei ihrer Reichsgründung eine Reihe von Völkerschaften unterjochte und in das Gefüge eines feudalen Lehensstaates zwängte, so haben auch die späteren Bangala ein Volk besiegt, teilweise vertrieben und, mit den Zurückgebliebenen verschmelzend, den neuen Staat begründet, in welchem sie den Herrscher stellten und die Oberschicht bildeten. Dieses Volk sind die Bapende (73, S. 453; 74, S. 49). Sie sind ein älteres Bantuvolk, dem das Halten von Rindern noch gänzlich unbekannt war und dessen Gesellschaftsform Dorfstaat und Sippenorganisation ist (74, S. 66, 107). So sitzt der ausgewanderte Teil, rein erhalten, unter dem alten Namen und in genauer Kenntnis der geschichtlichen Vorgänge bei Kikassa am Kassai (73, S. 453). Das auf die geschilderte Art entstandene neue Staatsgebilde der Bangala erkennt als obersten Herrscher den Jaga in Cassange an. Er verfügt autokratisch über Leben und Gut seiner Untertanen und vereinigt in seiner Person die höchste weltliche mit der höchsten religiösen Macht (45, S. 316). Sein Wille und seine Launen sind absolutes Gebot. Er gebietet über eine Schar von Macotas (Ratsherren) und Cazas (Adelsleuten) (23, S. 330), unter denen vier wieder eine hervorragende Stelle als Königskürer einnehmen (68 II, S. 156), die „vier Erzämter“. Die „hohe Frau“ am Hofe des Jaga ist die Bansacuco, die Hauptfrau des Königs. Sie scheint eine ähnliche Stellung innezuhaben wie die Lokukescha des Lundareiches (68, II, S. 158). Vergrößert und ausgedehnt wurde das Bangalareich durch nicht thronberechtigte Angehörige der Dynastien (bei den Bangalas sind drei Familien thronberechtigt), die in die Ferne zogen, um sich ihre eigenen Häuptlingschaften zu errichten. Die Söhne der Herrscher sind hier in erster Linie zu nennen (21, S. 85). — Dies ist nun wieder eine ganz charakteristische Art der Ausbreitung rhodesischer Kultur. Wir haben gesehen, daß auch die Jagastürme und die als ihre Folge stattfindenden Staatengründungen auf keine andere Ursache zurückzuführen sind. Abkömmlinge der Herrscherklasse, oft Söhne des Königs, die infolge des Mutterrechtes nicht thronberechtigt sind, verlassen die Heimat, um sich eigene Staaten zu

errichten und nehmen die altgewohnten Bräuche mit, die dann wieder in ihrer neuen Hofhaltung Anwendung finden.

c) Mbundu.

Das Mbunduvolk zerfällt in zahlreiche kleinere Gesellschaftsgebilde, von denen jedes für sich das getreue Abbild eines sakral-feudalen Lehensstaates ist. Bereits im ersten Kapitel ist bewiesen worden, daß die Mbundustaaten Gründungen eines auswandernden Volksteiles der Jaga-Bangala sind, die die alteingesessenen Bewohner des Landes, meist Gangella, unterjochten und ihnen eine despotische Verfassung aufzwängten, indem sie selbst die Herrscherschicht bildeten. Ebenso wie die Bungo und die Bapende erst durch die Lunda-Lubaherrscher, bzw. durch die Jaga-Bangala mit Elementen rhodesischer Kultur in Berührung kamen, war es auch mit den Gangella. In solchen Gebieten, wo sie nicht überschichtet wurden, „... bilden sie Conföderationen; jedes Dorf und jede Gemeinde wird durch einen unabhängigen Häuptling regiert“ (53, S. 117; ferner 45, S. 397, 399, 403). Die einzige Ausnahme bildet die Landschaft Kakingi: „In dem Caquinge-Land nehmen die Ganguellas den Namen Gonzellos an, bilden ein besonderes Königreich und erkennen nur ein einziges Oberhaupt an“ (53, S. 117). Kakingi ist aber ein Mischgebiet zwischen Gangella und Mbundu und das Königsgeschlecht wird bezeichnenderweise von den Mbundu gestellt (45, S. 12, 403); und zwar scheint es die Dynastie von Bihe zu sein, deren nicht thronberechtigte Angehörige sich im Gangellagebiet einen neuen Tätigkeitsbereich suchen: „Der Sowa . . . des Stammes war der Bruder des Königs von Bihe und übte über das ganze Gangellavolk seine Macht aus“ (68 II, S. 175). Der einzige Ansatz zu einer größeren Staatenbildung auf Gangellagebiet ist also auf Fremdstämmige zurückzuführen. — Plastisch wird die Überlagerung vor unserem geistigen Auge, wenn wir lesen, was Magyar über die beiden Adelsklassen der Mbundu berichtet: „Es gibt zwei verschiedene Klassen des Adels; die erste Klasse besteht aus den Erombe ya soma, d. h. aus den Sprößlingen des fürstlichen Geschlechts, die andere aus den Erombe ya sekulu, d. h. aus den Ältesten des Volkes. In der ersten Klasse ist der Adel erblich, in der zweiten beruht er auf Wahl. Die beiden adeligen Klassen haben demnach verschiedene Grundlagen und verschiedene Interessen; deshalb hassen sie sich und leben in beständiger Feindschaft miteinander. Und nur diese Zwietracht des Adels ist die eigentliche Ursache davon, daß an Stelle der vom Volk dem Soba übertragenen patriarchalischen Gewalt eine tyrannische Willkürherrschaft treten konnte. Denn die erste Klasse beschäftigt sich nur mit den Kriegsangelegenheiten und steht beim Militär, dessen Anführer aus ihrer Mitte ernannt werden, in hohem Ansehen. Außerdem ist sie mit dem Herrscherhaus durch Bande der Blutsverwandschaft oft verknüpft und auch die höchsten Ratgeber und andere Beamte des Fürsten werden aus ihrer Mitte entnommen. Folglich kann diese Klasse nach Belieben über die militärische Macht verfügen und sie zur Unterdrückung des Volkes und seiner Sekulu benutzen. Die Mitglieder der zweiten adeligen Klasse, die zahlreicher ist, als die erste, besitzt bevölkerte Ortschaften und einen bedeutenden Reichtum, dessen Quellen der Handel, Ackerbau und die Viehzucht sind; deshalb werden sie vom Volke, dessen Vertheidiger sie gegen den Fürsten und gegen die von demselben willkürlich errichtete militärische Macht sind, geliebt und hochgeachtet. Dennoch sind sie nicht geschützt gegen die Gewaltthätigkeit des Fürsten und der mit ihm haltenden ersten Adelsklasse“ (45, S. 278f.). Man kann aus dieser Schilderung, die uns so recht die Gegensätzlichkeit zweier Staatssysteme vor Augen führt, deutlich herauslesen, daß die Überschichtung relativ jungen Datums sein

muß, denn unversöhnt und scharf getrennt stehen sich die beiden Parteien gegenüber: auf der einen Seite die erwählten Ältesten der ehemaligen demokratischen Dorfschaften der überlagerten Gangella, auf der anderen Seite der erbliche Blutadel der zahlenmäßig schwachen, von den Jaga stammenden Eroberer. Zwei Welten stoßen hier aufeinander. Die geruh-same Welt der friedlichen Hackbauer des Bantumutterrechtes und die Welt nomadisierender Kriegerhorden, die ganze Völker aufwühlt und in Bewegung setzt, Staaten zerstörend und Staaten gründend, die Welt der Verbreiter rhodesischer Kultur. Und wir verstehen, warum die dünne Schicht rhodesischer Kulturelemente so rasch verschwindet, wenn ihre Träger der politischen Vormacht beraubt werden: im Schoß des breiten Volkes schlummert ungebrochen der Hang zur ursprünglichen und ange-stammten Gesellschaftsform, jederzeit bereit, das verlorene Gebiet zurück-zuerobern, wenn der Sieger Zeichen der Schwäche merken läßt. — Unter-suchen wir nun die rhodesischen Merkmale im Bau der Mbundustaaten und beginnen wir mit Bailundo, nach Magyar das „Kernland des Kim-bundavolkes“ (45, S. 386). Die Stellung des Königs ist die eines echten „rhodesischen“ Herrschers: „Der Fürst herrscht mit unbeschränkter Ge-walt und kann nach Willkür über das Gut und Leben seiner Unterthanen verfügen“ (op. cit., S. 386). Der König belehnt seine „... Sprößlinge und Beamten ...“ (op. cit., S. 390) mit Ländereien: „Bailundo wird von vielen, mehr oder weniger mächtigen „... Soveta Erombe regiert, die alle die Oberherrlichkeit des Fürsten anerkennen“ (op. cit., S. 387). Unter diesen Lehensleuten ragen hervor die erste Gattin des Königs mit ihrem Besitztum Inakullu a Soma, die, wie wir sehen werden, die hohe Frau am Hofe ist, ferner der fürstliche Thronfolger mit seinem Lehen Kapingano a Soma (op. cit., S. 390), sowie der Mani Schapi (Beschließer), der Mani Kiallo (Stuhlträger des Königs) und der Mani Sambo (Schatzmeister) (op. cit., S. 178). Wir erkennen unschwer wieder die „Erzämter“. Wir sehen, Bailundo, „das Kernland der Kimbunda“, zeigt einen Staatsbau in reinstem rhodesischen Stil. — Ein anderes Glied der Mbundukonföderation ist das Reich des Königs von Bihé. Auch dieses ist eine „... unbeschränkte Monarchie. Der Herrscher schaltet und waltet nach Belieben mit dem Leben und Eigentum seiner Unterthanen“ (op. cit., S. 240). Serpa Pinto bestätigt 30 Jahre später die Angaben Magyars: „Ihre Regierungsform ist eine absolut monarchische und hat ziemlich viel von Feudalismus an sich“ (53, S. 153). Von der Stellung des Adels und der Höflinge berichtet er Ähnliches, wie Magyar von den Mbundu (op. cit., S. 154). In der Auf-teilung des Landes an die Großen kommt wieder die Spaltung in den erb-lichen Blutadel der Sovan erombe und in die gewählten Häuptlinge, die Erombe an sekulu, zum Ausdruck: „Das Land ist in mehrere sogenannte Soveta (Bezirke) eingetheilt, welche von eigenen Häuptlingen regiert werden, die jedoch in jeder Beziehung dem Fürsten unterworfen sind. Diese Va-sallenhäuptlinge sind theils Sprößlinge der fürstlichen Familie, sowohl männ-lichen als auch weiblichen Geschlechts, theils werden sie mit Stimmenmehr-heit gewählt, wobei jedoch der Einfluß des Fürsten immer überwiegend ist“ (45, S. 242). Diese Stelle hebt hervor, daß auch weibliche Angehörige der Fürstenfamilie Lehen erhalten; wir können somit auch in Bihé auf das Vorhandensein einer „hohen Frau“, wie die Lukokescha der Lunda oder die Inacullo in Bailundo, von welchen noch zu sprechen sein wird, schließen. — Interessant ist es, zu erfahren, wie die Sekulos, die nicht dem Blutadel der Überlagerer angehören, sondern die Reste der ehemaligen demo-kratischen Dorf- und Sippenverfassung der Gangella sind, das Bestreben haben, die Hofhaltung der Könige nachzuahmen: „Viele von diesen Seculos, die im Besitze von Libatas, befestigten Wohnsitzen, sind, nehmen innerhalb

der letzteren die Sitten ihrer eingeborenen Fürsten an und lassen sich vor ihrem Volke Na coco, d. h. Majestät nennen“ (53, S. 154). Wir haben hier eine dritte Möglichkeit für die Verbreitung rhodesischer Kultur vor uns: Nachahmung „adeliger Sitten und höfischen Prunkes durch Parvenus“. Ein Fall von afrikanischem Snobismus, der große Bedeutung hat, wenn man bedenkt, daß die Zahl der Sekulos viel größer ist, als die der Sovan erombe. Auf diese Art ist es auch möglich, daß sich rhodesische Kultur auf friedlichem Wege verbreitet und ihre Elemente in Gebiete eindringen, die von keiner kriegerischen Herrschicht überlagert sind. Solcherart erklärt sich also das sporadische Auftreten rhodesischer Elemente bei friedlichen, demokratischen Hackbauern, bei denen von einer Herrschaftsüberlagerung nichts zu bemerken ist, wie z. B. bei den Gangella. — Bevor wir zur Besprechung anderer Mbundustaaten übergehen, möge eine in Bihe bestehende, staatliche Einrichtung Erwähnung finden, die als Maßnahme der Adelsklasse die bei den Mbundu vollzogene Herrschaftsüberlagerung besonders deutlich werden läßt, darüber hinaus aber für die Methoden dünner Herrschichten, wie wir sie als Träger rhodesischer Kultur immer wieder treffen, charakteristisch ist. Es besteht eine Volksklasse, Elephantensöhne genannt, die „... aus den Soldaten und Dienern des Fürsten besteht, in 500 Libata zerstreut wohnt und etwa 40 000 Seelen zählt, die nur dem Fürsten gehorchen. Der Hauptort dieser Volksklasse ist zugleich der Hauptort des ganzen Landes, ... die Residenz des Fürsten, mit starker Pallisadenumzäunung und Graben“ (45, S. 245). „Diese Armee hängt allein von dem Herrscher ab und dient mehr zur Geisel für das Volk, als zum Schutz desselben. Sie wird aus Leuten, die auf Raub und Unruhen lauern und aus ausländischen Flüchtlingen ergänzt“ (op. cit., S. 279). Diese Mukan Djamba sind streng militärisch organisiert: 200 Mann bilden eine Hoka unter einem Hauptmann, dem Soma Katito. „Diese Hauptleute sind dem Befehl des Som'an ukan Djamba (Feldherrn) untergeordnet, der immer unter den nächsten Verwandten des Fürsten gewählt wird“ (op. cit., S. 280). — Ein dritter Mbundustaat ist das bereits an die Gangella grenzende Galangwe im oberen Stromgebiet des Kunene: „Hier herrscht der Fürst mit unumschränkter Macht ...“ (op. cit., 398). „Kombala an Dumba ist Hauptstadt des Landes und Sitz des Fürsten; die Stadt zählt gegen 3000 Einwohner, die meistens Leibwächter und Beamte des Fürsten sind und fast nur von Raub leben ...“ (op. cit., S. 400). „Das Land ist in mehrere Erombe Soveta Distrikte eingeteilt, jedem derselben steht ein Vasall des Fürsten vor“ (op. cit., S. 399). Wir sehen auch hier wieder das gleiche Bild rhodesischer Staatsform: ein despotischer Herrscher, zahlreiche Gefolgsleute und feudales Lehenwesen. Die südlichsten Distrikte von Galangwe werden bereits von Nyembe-Ganguella bewohnt. „... Diese sind friedlicher als die anderen Bewohner Galangwes und beschäftigen sich bloß mit Ackerbau und Viehzucht“ (op. cit., S. 399). Dieses Grenzgebiet zeigt solcherart deutlich den Unterschied in der Denkungsart der reinen Gangella und der durch Überlagerung entstandenen Mbundu. Rasch zerfällt ein afrikanischer Feudalstaat rhodesischer Prägung, wenn Europas Einfluß wächst. Während Schachtzabel im Jahre 1913 in dem damals mehr oder weniger unabhängigen Galangwe noch ein „... autokratisches Regime nach Muster der im 15. Jahrhundert blühenden afrikanischen Reiche ...“ (57, S. 46) antraf, berichtet Hambly 20 Jahre später von den Königen als „... Haupt des Gesetzsystems, obwohl ihre Rechte nicht so groß sind, wie die eines Sekulu“ (33, S. 200). Die angestammte Gesellschaftsform setzt sich wieder durch, das Feudalwesen geht auf in Dorfstaatserei. Der König von Bihe wurde zur selben Zeit nicht mehr angetroffen. Maßgebend war eine Oligarchie der Ältesten mit demokratischem Grundgedanken (35, S. 21).

— Wenn auch gewisse Merkmale der rhodesischen Kultur die politische Vormachtstellung ihrer ursprünglichen Träger zu überdauern vermögen, so fristen sie ihr Leben zumeist nur als nicht mehr verstandene Bräuche, die allein dem konservativen Sinn des Bantumutterrechtes ihren Fortbestand verdanken.

d) Ambo.

Zwei Komplexe bestimmen vorherrschend das kulturelle Gepräge des mittleren Bantugebietes: die breite Basis stellt die Kultur der mutterrechtlichen Hackbauer¹⁾, darüber breitet sich als dünne Oberschicht die rhodesische Kultur, getragen von kriegerischen, zahlenmäßig geringen Überlagerern. Bei den Ambo tritt, wie es schon das erste Kapitel gezeigt hat, ein drittes Element hinzu: der Einfluß der othamitischen Kultur. Dieser äußert sich vor allem in der Großviehzucht und den zahlreichen, typischen, mit ihr zusammenhängenden Bräuchen. In der Gesellschaftsstruktur kommt er weniger stark zum Ausdruck; der Staatsbau der Kuanyama-Ambo ist vorwiegend rhodesisch bestimmt. Das mag vor allem in folgender Tatsache seine Erklärung finden: die rhodesische Kultur scheint hier die relativ jüngste zu sein; wir haben im vorigen Kapitel dargetan, daß die Kuanyama von einer Dynastie beherrscht werden, die von dem Jagageschlecht der Cahongo in Humbe abstammen. In diesem Herrscher Geschlecht wird man aber die derzeitigen Hauptträger rhodesischer Kultur zu erblicken haben, nicht anders, wie bei den übrigen behandelten Völkerschaften. Infolgedessen hatte sich die rhodesische Despotie hier nicht mit demokratischer Dorfstaatserei auseinanderzusetzen, sondern mit der aristokratischen Staatsform der hirtenbestimmten othamitischen Kultur, die, ähnlich wie die rhodesische, auf Macht und Blut beruht und nicht auf Ansehen und Wahl. Der Abstand zwischen othamitischer und rhodesischer Kultur kann also im Staatsbau im Falle einer Überlagerung nicht so kraß zum Ausdruck gelangen wie zwischen Demokratie und Despotie, da den beiden erstgenannten Kulturen gewisse Merkmale gemeinsam sind.

Untersuchen wir nun das Gesellschaftsgefüge der Ambo. Das Humbereich soll, wie bereits gesagt wurde, einer Jagadynastie seine Struktur verdanken. Was wir über den Staatsbau der Humbe-Nyaneka, die in linguistischer und kultureller Beziehung zu den Ambo zu rechnen sind (38, S. 464), wissen, ist leider recht wenig, paßt aber ganz in den Rahmen rhodesischer Kultur. Während im Südosten Angolas Königreiche und Despotien gänzlich fehlen, herrscht der Soba von Humbi als einziger mächtiger Häuptling südlich des Kuanza und westlich des Okawango despotisch über ungefähr 80000 Untertanen. Das Humbereich soll früher eine größere Ausdehnung gehabt haben und bedeutend mächtiger gewesen sein (op. cit., S. 468). In jeder Hinsicht gut unterrichtet sind wir hingegen über die Kuanyama, den bedeutendsten Stamm des Ambovolkes. Das verdanken wir in erster Linie der gründlichen und gewissenhaften Feldtätigkeit deutscher Forscher im deutschen Südwestafrika! Bis 1917 standen die Kuanyama unter Oberhäuptlingen mit absoluter Gewalt und kannten eine ausgesprochene Adelsklasse. Bis zu diesem Zeitpunkt beunruhigten sie auch durch ständige Kriegs- und Raubzüge ihre Nachbarschaft (25, S. 41). „An der Spitze des Stammes steht als oberster Gewalthaber der Häuptling (Ohamba)“ (64, S. 108). Der Häuptling hat unbeschränkte Macht über Leben und Eigentum aller, die in seinem Lande wohnen (39, S. 119; 64, S. 111). Er ist Eigen-

¹⁾ Diese Kultur dürfte noch eine jägerische Komponente enthalten; Baumann nennt sie „eurafrikanische Jägerkultur“. Auf den Staatsbau bleibt diese jedoch ohne jeden Einfluß.

tümer des ganzen Landes (39, S. 26). „Der Häuptling kann den Grund und Boden nicht nur verkaufen, sondern auch nach Willkür zurückfordern“ (39, S. 26). „... Abgaben kommen nicht dem Stammesinteresse zugute, sondern tragen den Charakter einer rein persönlichen Zuwendung an den Häuptling“ (op. cit., S. 35). Der Großhäuptling ist oberster Richter; in diesem Amte wird er unterstützt von den Großeuten, die er sich selbst erwählt (op. cit., S. 34). Diese Großeute führen den Titel Elenga. „Mit Hilfe dieser Omalenga regiert der Häuptling sein Land. Alle Befehle und Erlässe gehen an jene, welche dann für Befolgung derselben von seiten der Landeseinwohner zu sorgen haben (64, S. 112). Die „Spitzen der Behörde“ sind aber ausnahmslos Mitglieder der königlichen Familie und tragen wie der Häuptling selbst den Titel ohamba (op. cit., S. 11). Der Häuptling ist an die Ratschläge seiner Großeute in keiner Weise gebunden. Er erwählt und entläßt sie nach Belieben“ (39, S. 30). Die Verwaltung ist die eines feudalen Lehenstaates nach rhodesischem Muster: „Jedes Stammesgebiet ist in größere und kleinere, unselbständige Distrikte eingeteilt, die wiederum je nach ihrer Größe, 5, 10, 20 und mehr Werften (Dörfer) umfassen.“ Mit diesen Distrikten belehnt der Häuptling seine Großeute, die ihrerseits wieder die Werftältesten unter sich haben (op. cit., S. 34). An Stelle der demokratischen, gewählten Sekulus des reinen Hackbaugebietes baut sich hier der patriarchalische Sippenälteste der osthemitischen Kultur in das rhodesische Staatsgefüge ein. Erzämter werden ausdrücklich keine erwähnt; hingegen fehlt nicht die „hohe Frau“ am Häuptlingshof: „Eine große Rolle spielt des Königs Mutter. In wichtigen Dingen wird der Häuptling immer ihren Rat einholen und meist danach handeln“ (64, S. 118). — Abschließend können wir auch im Staatsbau der Kuanyama das Vorhandensein zahlreicher rhodesischer Elemente feststellen: ein absoluter Herrscher als Eigner allen Landes, Beamtenhierarchie und Lehnswesen, Primat der königlichen Familie, die „hohe Frau“. Betont möge noch werden, daß Staat und König der Kuanyama entsprechend dem Einfluß osthemitischer Kultur weniger stark sakralen Charakter zeigen als bei jenen Völkern, denen diese Komponente fehlt. Die Stellung des Herrschers stützt sich mehr auf politische Macht als auf religiöses Ansehen. Davon wird im nächsten Abschnitt zu handeln sein.

e) Bajakka.

Es erübrigt noch, über jenes Volk zu sprechen, dessen Staat wir als letzten als Jagagründung nachgewiesen haben: über die Bajakka. Es ist bereits dargetan worden, daß kein Jagageschlecht über die Bajakka herrscht, sondern ein Geschlecht, das direkt, ohne die Jagazüge mitgemacht zu haben, vom Kerngebiet des alten Lundareiches her vorstieß und die schon früher eingedrungenen Jaga ihrer Vormachtstellung beraubte. Der König führt den Titel Muata Kiamwo und ist tributär und Unterkönig des Muata Janvo des Lundareiches (73, S. 434). Es ist daher klar, daß wir hier das Lundastaatsgefüge antreffen, über das ja bereits gesprochen wurde. Eine Ausnahmestellung nimmt der östliche Teil des Bajakkalandes ein. Er hat sich dem Einfluß des Muata Kiamwo zu entziehen gewußt und steht unter einem König, der Muri-Congo genannt wird (66, S. 136) und den wir bereits als Jagaabkömmling wahrscheinlich gemacht haben. Was wir von ihm wissen, ist nicht viel, fügt sich aber ganz in den Rahmen rhodesischer Kultur: „Die Bajakka werden von einem machtvollen Häuptling beherrscht, der sie alle als seine Sklaven betrachtet . . . Seine Macht ist absolut, und er wird in der Regierung durch keine Ratsversammlung unterstützt, obwohl jedes Dorf durch einen Unterhäuptling verwaltet wird, dem sein Erbe nachfolgt“ (65, S. 44). Dieser Muri-Congo gebietet über eine Reihe hoher Funk-

tionäre, die ihm u. a. seine Steuern eintreiben. Frauen sind von der Thronfolge ausgeschlossen (op. cit., ebd.). — Gerade dieses letzte Moment scheint eine echte Erscheinung rhodesischer Kultur zu sein, so unwahrscheinlich das auch auf den ersten Blick aussehen mag! Im rhodesischen Gesellschaftsaufbau finden wir zwar stets Frauen in gehobenen Stellen, die oft an die des Königs nahe heranreichen; nie aber finden wir die Frau als göttlichen König, umgeben von jenem Ritual, das ein solcher auf sich nehmen muß. Hohe Frauen im Besitz magischer Kräfte kommen wohl vor, auch gewisse Rollen im Kult mögen ihnen zufallen, aber auch diese Erscheinungen sind äußerst selten und auf einige, wenige Völker beschränkt (vgl. Baumanns Zusammenstellung, Z. Ethnol. 58 [1926] S. 150). Die Nichtzulassung der Frau zur höchsten, göttlichen Herrscherwürde ist sogar die Voraussetzung für jenen Dualismus König—hohe Frau, den wir als typisch für die rhodesische Kultur erkannt haben. Eine „hohe Frau“ als mutterrechtliche Erscheinung wäre neben einem Frauenherrscher völlig sinnlos. Das Mutterrecht der überlagerten, demokratischen Bantuhackbauer aber vergibt die höchste Stelle, die es zu vergeben hat, oft auch an Frauen: die Stelle des Dorfhäuptlings! Das schließt freilich nicht aus, daß wir auch im rhodesischen Staatsbau Frauen als Gebieterinnen über Teilgebiete finden können; von dem „Staat im Staate“ der hohen Frau wird noch zu sprechen sein. Aber zum guten Teil wird man die Frauenhäuptlinge dem Bantumutterrecht zuweisen müssen. Am Beispiel der Mbundu haben wir ja gesehen, wie die Erombe-sekulu, die Wahlhäuptlinge, eine eigene Adelsklasse neben dem Blutadel der Überlagernden bilden. In diese Klasse, die die Nachfolgeschaft der ehemaligen Dorfhäuptlinge darstellt, werden wir die Mehrzahl der Frauenherrscher einzureihen haben. Halten wir uns stets vor Augen, daß die mutterrechtlichen Züge der Herrscherschicht etwas ganz anderes sind, als das Mutterrecht der Hackbauer des mittleren Bantugebietes.

f) Zusammenfassung.

Wir haben im vorliegenden Abschnitt eine Reihe von Merkmalen, die für das Gesellschaftsgefüge der rhodesischen Kultur charakteristisch sind, herausgegriffen. Wir haben diese Merkmale in jenen Staatsgebilden, die wir als Ausgangspunkt, bzw. als Gründungen der alten Jaga nachgewiesen haben, fast stets vollzählig wiedergefunden; insbesondere das Lundareich, das wir als unmittelbaren Ausgangspunkt der Jagazüge, wenn auch keineswegs als Urheimat der Jaga aufzufassen haben, bot uns das Bild eines reinen rhodesischen Staatsbaues. Schließen wir nun aus diesen Tatsachen auf die Gründer und späteren Herrscher der erwähnten Staaten, so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß diese als Träger und Verbreiter des rhodesischen Gesellschaftsgefüges aufzufassen sind. Zu diesem Schluß sind wir berechtigt, da es, wie erinnerlich, historisch nachweisbar ist, daß die Jaga die letzte Völkerwelle in unserem Gebiete sind und in ihrer „kriegerischen Ruhe“ durch kein Eindringen späterer Völker mehr gestört wurden. Der Gedanke an eine Übernahme rhodesischer Staatsformen von den Überlagerten kommt nicht in Frage, da wir diese als Träger des Staatsgedankens der Bantumutterrechtler nachgewiesen haben, als Träger des demokratischen Dorfstaates mit dem gewählten „Ältesten“ an der Spitze. Bei den Ambo trat an Stelle des Dorfstaates die Großfamilie der Rinderhirten othamitischer Kultur. Die Annahme einer späteren Beeinflussung von außen, einer Kulturübertragung, ist abzulehnen, da die behandelten Staatenbildungen in unserem Gebiet den rhodesischen Staatsbau selbst am reinsten zeigen. Vom europäischen Einfluß schließlich können wir keinen positiven Bei-

trag erwarten, da dieser Einfluß die Staaten rhodesischer Struktur erfahrungsgemäß in kürzester Zeit zerstört, indem er die Herrscherkaste ihrer politischen Vormachtstellung beraubt. Diese ist aber, wie wir gesehen haben, die notwendige Voraussetzung für den Fortbestand rhodesischer Kultur. Die obige Beweisführung schließt selbstverständlich nicht aus, daß die von den Lunda bzw. Jaga überlagerten Völker „redemokratisiert“ sind, d. h. bereits früher einmal mit einer älteren Welle rhodesischer Kultur in Berührung kamen, die nach dem Schwinden der politischen Macht der Herrenschaft von der die breite Basis bildenden Kultur der Bantumutterrechtler wieder aufgesogen wurde und von der einige Überbleibsel zum Überschichtungszeitpunkt noch vorhanden gewesen sein könnten. Für das Staatsgefüge allerdings scheint das nicht zuzutreffen. Die Annahme einer älteren rhodesischen Welle ist schon deshalb nicht von der Hand zu weisen, da wir in einiger Entfernung von unseren Staaten des mittleren Bantugebietes im Westen an der Kongomündung ein anderes Zentrum rhodesischer Kultur finden, das zweifellos älter ist, zur Zeit der Ankunft der Portugiesen (1486) schon in vollster Blüte stand und während der großen Expansion des Lundareiches und seiner Ableger bereits verfiel, nämlich das Kongoreich und seine Nachfolgestaaten, wie Loango, Angoy, Songo usw.

Es erübrigt noch, zusammenfassend festzustellen, welchen Beitrag uns das angeführte Material zum Wesen rhodesischer Kultur leistet. Die Untersuchung des Staatsgefüges unserer Jagastaaten hat klar gezeigt, wie unglaublich dünn jene Schicht ist, in der wir den Träger rhodesischer Kultur zu erblicken haben. Wir empfangen den bestimmten Eindruck, daß es einzelne auswandernde Sippen oder Teile von solchen sind, die mit ihrer Nachkommenschaft die höchsten und maßgebenden Stellen im Staate besetzen; in den zwölf echten Jaga Battells wird man nichts anderes sehen können, als eine derartige Sippe, als den abgesplitterten Teil einer regierenden Herrscherfamilie, der von seinem Anhang gefolgt wird. Die solcherart entstandene Oberschicht ist so dünn, daß sie gezwungen ist, sich willfähige Elemente aus den Reihen der Überschichteten zur Durchführung ihrer Organisation und so zur Sicherung ihrer Herrschaft heranzuziehen. Am Beispiel der Mbundu haben wir gesehen, wie bereits die Funktionäre der Provinzverwaltung sich aus dem ehemaligen Ältestensystem rekrutieren. Läßt die Spannkraft der Oberschicht aus irgendeinem Grunde nach — wir haben europäischen Einfluß als einen solchen kennengelernt — und verfällt die politische Vormachtstellung, so verschwindet auch der firmisartige Überzug rhodesischer Kultur und mit dem demokratischen System der Bantumutterrechtler kommt wieder die Welt dieser bäuerlichen Hackbauer in ungebrochener Zähigkeit zur restlosen Geltung. — Als Wesenszug rhodesischer Kultur haben wir ferner erfahren, daß das höchste Amt im Staate, trotz der zahlreichen mutterrechtlichen Züge der Oberschicht, der Frau versagt wird. Der Weg zu Herrscherwürden steht ihr offen, jedoch der Mittler zu den göttlichen Ahnen, der Brennpunkt religiöser Anschauungen und kultischer Handlungen kann nur ein König sein. — Schließlich haben wir noch drei der häufigsten Verbreitungsarten rhodesischer Kultur am Beispiel unserer Jagastaaten kennengelernt: 1. Verbreitung durch nicht thronberechtigte, auswandernde und staatengründende Angehörige der Dynastie. 2. Verbreitung durch die als Provinzgouverneure eingesetzten Angehörigen der königlichen Sippe, die die Hofhaltung des Königs bis in Einzelheiten nachzuahmen bestrebt sind. 3. Verbreitung durch den Nachäffungstrieb der nicht zur Dynastie gehörigen, den Überschichteten entnommenen Amtsträger, bzw. sogar durch außenstehende, aber im Einflußgebiet dieser Kultur lebende, selbständige Dorfhäuptlinge. — Hiermit beenden wir die Untersuchung der Staatsform, um uns im nächsten Ab-

schnitt mit der Person des göttlichen Königs, den wir von der weltlich-staatspolitischen Seite bereits kennengelernt haben, zu beschäftigen.

2. Der König ein Gott.

Unsere Aufgabe soll es nunmehr sein, die religiöse Bedeutung des Herrschers als Kriterium für unsere Beweisführung heranzuziehen und die Spuren des göttlichen Königs bei jenen Staatsbildungen zu verfolgen, deren Zusammenhang mit den alten Jaga wir nachgewiesen haben.

Ein charakteristischer Zug rhodesischer Kultur ist die göttliche Stellung des Herrschers. Der jeweilige König ist der lebende Ausdruck eines kontinuierlich fortwirkenden göttlichen Prinzips, das mit dem königlichen Ur-ahnen seinen Anfang nimmt und im Unendlichen verläuft. Dieser königliche Ahne, bisweilen auch als Urmensch und Schöpfergott aufgefaßt, gilt als Spender des ersten Feuers, das nicht verlöschen darf, solange der König lebt. Seine heilige Flamme ist, wie der König selbst, Symbol für das Wohlergehen des gesamten Volkes. Stirbt aber der König seinen ursprünglich wohl sicherlich vorbestimmten Opfertod, so muß, nachdem die Kunde über dieses Ereignis freigegeben wurde, das Feuer im ganzen Lande verlöschen. Das nun folgende Interregnum ist folgerichtig gekennzeichnet durch allgemeine Anarchie, Vernachlässigung der Feldarbeit, Mord und Totschlag; jedes Gesetz steht außer Kraft, jedermann ist vogelfrei. Dieser Zustand findet erst sein Ende, wenn der neue König in einem symbolischen Akt das Feuer neu erbohrt hat. Diese Handlung wird oft als Geschlechtsprinzip aufgefaßt. Das neue Feuer gelangt durch die hohen Würdenträger des Königs, die mit der Entgegennahme auch ihre Lehenstreue erneuern, an das ganze Volk. Für des Königs Bestätigung ist es von Bedeutung, daß er ohne Fehl und Makel an Körper sei oder daß er noch nie Blut vergossen habe oder ähnliches. Folgerichtig darf dieses fleischgewordene Symbol nur so lange leben, als es keine Spuren des Verfalles zeigt. Der König lebt, solange er gesund und kräftig ist, stirbt aber eines rituellen Todes, um einem jungen und makellosen Nachfolger Platz zu machen, sobald er altert oder an seinem Körper Schaden nimmt. Oft ist sein Tod auch gebunden an Zeit oder Ereignis, an Konstellation der Gestirne oder an Regenmangel. Die Sitten um den Leichnam des toten Königs sind ganz von manistischer Einstellung diktiert. Gewisse Körperabschnitzel, manchmal auch der ganze Schädel stehen im Mittelpunkt eines regen Ahnenkultes und sind das Bindeglied zu den Königsahnen. Diese Teile werden beopfert und vermitteln Regen und Fruchtbarkeit. Mannigfach sind die Anlässe, die menschliche Opfer für den König und seine göttlichen Ahnen heischen. Wir haben sie im Zuge dieser Arbeit zum Teile bereits kennengelernt. Nach seinem Tode wird der König in noch höherem Sinne das, was er schon zu Lebzeiten und während seiner Herrschaft war: ein Gott. Aber diese Göttlichkeit ist schwer erkaufte. Es lasten auf dem Haupte des Königs eine Unmenge von Entsagungsgeboten und Einschränkungen, die zum größten Teil darin ihre Erklärung finden, daß der Herrscher wegen seiner göttlichen Eigenschaften auch zu seinen Lebzeiten äußerlich nicht an irdische Bedürfnisse gebunden erscheinen darf. Das Gebot, unbeobachtet und allein zu essen und zu trinken, das Verbot, die Behausung zu verlassen oder die nackte Erde zu berühren, das sind neben anderen derartigen Erscheinungen Dinge, die sich aus der göttlichen Natur des Königs erklären. Zahlreich sind die Abschwächungsformen dieser Gebote, wie sie in späteren Entwicklungsphasen auftreten. Schließlich soll noch bemerkt sein, daß es, außer den hier angeführten, noch eine weitere Reihe von Geboten gibt, mit denen das Beamtentum und die staatliche Umwelt den König umgibt. Wir wollen uns hier

darauf beschränken, die angeführten, für die rhodesische Kultur besonders typischen Merkmale in unseren Jagastaaten zu verfolgen.

a) Lunda.

Wie in seinem Gesellschaftsgefüge zeigt das Lundareich auch in bezug auf die göttliche Stellung seines Herrschers, des Muata Janvo, rhodesische Kultur in reinsten Ausprägung. Der Muata Janvo wird als inkarnierte Gottheit angesehen (51, S. 88) und als solche auch behandelt: „... ja, der Fürst wird sogar als göttliches Wesen verehrt, auf allen Vieren kriechen sie vor ihn hin, in den geballten Händen Erde haltend, mit der sie wiederholt Brust und Arme reiben und mit lauter Stimme rufen: „Gegrüßt seist du, unser Gott sei gegrüßt, Muata Janvo, sei gegrüßt““ (46, S. 232). Der König gilt als lebender Vertreter eines ewig waltenden, göttlichen Prinzipes, dessen Geist ihn beseelt; das, was an ihm sterblich ist, ist lediglich die irdische Hülle (21, S. 666). Besonders deutlich kommt diese Anschauung bei der Übergabe des Lucano, eines der bedeutungsvollsten Königsinsignien, an den Thronfolger zum Ausdruck: „Ein Armring aus Schlangenhaut ist Abzeichen der Macht des Muata Cazembe. Beim Tode des Herrschers läßt der zum Nachfolger Auserwählte diesen Armring solcherart vom Arme des Toten auf seinen Arm hinübergleiten, daß der Ring stets mit einem der beiden Arme in Verbindung bleibt. Sobald der Ring sich auf dem Arme des Nachfolgers befindet, wird dieser als Muata angesehen“ (37, S. 367). Dieser Brauch findet sich in ähnlicher Weise bei den Westlunda des Muata Janvo (21, S. 141). Es besteht auch der Glaube an eine direkte Verbindung zwischen den abgeschiedenen Muatas und ihrem jeweiligen, lebendigen Repräsentanten: „Sie glauben, daß der tote Muata Cazembe mit dem Lebenden in Verbindung steht . . . und sagen, daß diese Anschauung vom ersten Muata Cazembe stammt, der sie aus Angola (Lunda) mitbrachte . . .“ (68 II, S. 243). — Der König gebietet über den Regen und die Naturkräfte (51, S. 88). Seine übernatürliche Kraft ist groß und derart gefürchtet, daß er sogar „... bei seinen Feinden als unbesiegbar und heilig gilt . . .“ (54, S. 232). In den übernatürlichen Eigenschaften des göttlichen Königs werden wir einen Grund, ja, vielleicht sogar den Hauptgrund für die despotisch-absolute Gewalt eines rhodesischen Herrschers, der sich ja stets nur auf eine zahlenmäßig verschwindend geringe Oberschicht zu stützen vermag, zu suchen haben. Nicht so sehr die weltliche Macht ist es, die seine Stellung auf die Dauer sichern kann, als vielmehr der zielbewußt genährte Glaube des überschichteten Volkes. Folgende Stelle erhärtet das in drastischer Weise: „Die Macht der Waffen des Muata Janvo ist gleich Null, seine Macht als Zauberer ersetzt sie vollständig. Ein Kaguata, Häuptling und Richter zugleich, wird von Muata Janvo ausgeschiedt mit dem Befehl: Nimm dem und dem Fürsten den Kopf. Er begibt sich mit 3—4 Leuten auf die Reise, erscheint in der Hauptstadt des Fürsten und nimmt in vollständiger Ruhe und unangefochten dem Fürsten den Kopf, ohne daß es jemanden einfällt, gegen den Kaguata aufzutreten, aus Furcht vor den Folgen des mächtigen Zaubers des Muata Janvo“ (73, S. 454). Das schließt natürlich keineswegs aus, daß auch die kriegerische Machtentfaltung eines rhodesischen Herrschers bedeutend sein kann und zur Zeit der ersten Landnahme auch sein muß; denken wir nur an das Beispiel der alten Jagahorden. Sichern kann man die Herrschaft durch Zuhilfenahme „übernatürlicher Mittel“, erringen aber wohl kaum. Stellen wir fest, daß die bedeutende politische Machtentfaltung, die für die Staatenbildungen rhodesischer Struktur charakteristisch ist, auf späterer Entwicklungsstufe meist weniger auf militärischer Macht beruht, als vielmehr auf der durch mannigfache magische Anschauungen gestützten göttlichen Stellung des Königs (vgl. 68 II, S. 126). — Der An-

wärter auf die höchste Würde muß makellos an seinem Körper sein und darf keinerlei Gebrechen zeigen (26, S. 275; 51, S. 88). „Der Muatiawua muß sich vor seinem Regierungsantritt mit nacktem Oberkörper vor seinem Hofe zeigen, um darzutun, daß er nicht mit Gebrechen behaftet sei, die ihn unfähig zur Regierung machen. Ein Sohn des Muatiawua konnte nicht Nachfolger werden, weil er schielte, ein anderer nicht, weil er 6 Zehen an einem Fuß hatte“ (21, S. 334, 501). Zeugungsunfähigkeit oder Impotenz ist ebenfalls ein Grund, die Regierungszeit des Königs zu beenden: „Wenn ein Muatianwua mit keiner seiner Frauen Kinder zeugen konnte, so sollte er für unwürdig für seine Würde erachtet werden und der nach der gegebenen Erbfolge zunächst in Betracht Kommende ihm in sein Amt folgen“ (op. cit., S. 112). — Der rituelle Zwangsmord war im alten Lundareich bekannt. Vieles läßt darauf schließen und ein Bericht gibt sogar eine ausführliche Schilderung. Noch Wißmann berichtet, daß in wenigen Monaten 3 Muata Janvos getötet worden waren (74, S. 23). Cameron erzählt, daß die Schwestergattin des Muata — über welche Rolle noch zu sprechen sein wird — versuchte, ihren Bruder in seiner Hütte mit Hilfe einer Schar Männer umzubringen. Cameron gibt allerdings eine äußere Veranlassung an (19 II, S. 124). Carvalho erwähnt, daß es vorkam, daß ein Sohn mit Waffengewalt durch Tötung des Muata Janvo die Herrschaft an sich riß (21, S. 141). Den einzigen ausführlichen Bericht, der die Tötung als ständige Einrichtung erscheinen läßt, haben wir in dem Tagebuch des Joaquim Rodrigues Graca, des ersten Europäers, der eine Handelsexpedition an den Hof des Muata Janvo führte, 1843—1847. Dieser Bericht klingt auf erste zwar etwas phantasievoll, ist im wesentlichen aber zweifellos richtig, da er sich in andere, oft bestätigte Erscheinungen einfügt. Er wurde Graca von Muene Challa, einem Unterkönig und hohen Funktionär Muata Janvos gegeben. In diesem Muene Challa erkennen wir unschwer den Muene Kalala, den „Sohn der Waffen“, einen der vier Erzbeamten, von dem bereits im vorigen Abschnitt die Rede war. Und tatsächlich spielt dieser Erzbeamte auch die tragende Rolle im Zuge des kultischen Todes des Gottkönigs. Hören wir, was er berichtet: „Es ist Brauch, daß unsere Muata Janvos entweder im Krieg oder durch einen gewaltsamen Tod sterben müssen; auch dem gegenwärtigen Matiamwo muß dieses letztere Geschick treffen . . . Wenn wir übereingekommen sind, daß er getötet werden muß, so fordern wir ihn auf, mit unseren Feinden Krieg zu beginnen. Wir alle begleiten ihn und seine Familie in den Krieg . . . Plötzlich überlassen wir ihn und seine Familie ihrem Schicksal und lassen sie in die Hände der Feinde fallen.“ Muata Janvo tötet nun eigenhändig seine Angehörigen. „Nach Ende dieser Schlächterei erwartet der Matianwo, angetan mit allem Pomp, sein eigenes Ende, welches unmittelbar eintritt, durch einen Krieger, entsandt von den mächtigen Nachbarkönigen Caniquinha und Canica. Dieser Krieger schneidet zuerst seine Arme und Beine in den Gelenken ab und schließlich schneidet er ihm den Kopf ab . . . Meine Pflicht ist es, zurückzubleiben, seinen Tod zu bezeugen und den Platz zu bezeichnen, wo Kopf und Gliedmaßen von den beiden großen Königen, den Feinden Matianwos, aufbewahrt worden sind. . . . Ich überwache dann die Bestattung der verstümmelten Reste des letzten Matianwo, worauf ich mich in die Hauptstadt begeben und die neue Regierung verkünde. Schließlich kehre ich an den Platz zurück, wo Kopf, Arme und Beine aufbewahrt wurden, und löse sie . . . aus. Ich übergebe dann alles dem neuen Matianwo, der proklamiert wurde. Das ist das Schicksal, das so manchen Matianwo ereilt hat und das auch dem gegenwärtigen widerfahren muß“ (68 II, S. 195f.). Dieser alte Bericht scheint im großen und ganzen richtig zu sein; das ergibt sich aus zwei Umständen. Erstens spricht eine Stelle bei dem gewiß sach-

lichen Pogge ebenfalls von einem Kriegszug, der mit dem eben geschilderten gewisse Gemeinsamkeit hat; der Königsmord wird darin zwar nicht erwähnt, dafür aber etwas, was vielleicht auf den Grund für diesen Mord ein Licht werfen könnte. Der Kriegszug wird nämlich stets nur zur regenheischenden Zeit unternommen, zeigt deutlich kultischen Charakter und erinnert an die Verantwortlichkeit des göttlichen Königs für das Gesamtwohl des Volkes und an sein Amt als Regenmacher. Der wegen Unfähigkeit getötete Regenmacher ist eine weit verbreitete Erscheinung. Wie Graca erwähnt auch Pogge die Anwesenheit der hohen Würdenträger des Reiches sowie der Lukokescha, der „Mutter aller Muata Janvos“ (55, S. 30). Zweitens: der Umstand, daß der Muene Challa den Kopf und die Gliedmaßen des Toten birgt, fügt sich ganz an das, was spätere Quellen über das Begräbnis des Muata Janvo berichten: während der Leib achtlos in einen Fluß geworfen wurde, wurden Zähne, Nägel und Haare in eine Holzschatztruhe getan und im Ahnenhaus der Dynastie aufbewahrt (21, S. 512). Nach anderen werden sie mit einem lebenden Menschenpaar bestattet (74, S. 100; 42, S. 275). Das geschah vermutlich erst nach einer gewissen Zeit, wahrscheinlich erst, bis die Reliquien des nächsten Muata Janvo in das Ahnenhaus gebracht wurden, so daß die beiden Quellen einander nicht widersprechen. Bei jenen Lundafürsten, die über die Tschokwe herrschten, steht der ganze Schädel des toten Königs im Mittelpunkt eines regen Ahnenkultes. Erst bis dieser Schädel mit denen der Ahnen vereinigt worden ist, gilt der König als tot (5, S. 136). — Dieses Verschweigen des Königstodes ist eine im rhodesischen Einflußbereich sich stets wiederholende Erscheinung und als typischer Bestandteil der rhodesischen Kultur zu betrachten. Die Muzimos, die Ahnengeister der Könige, werden mit Menschenopfern bedacht; sind dazu keine Kriegsgefangenen vorhanden, so zögern sie nicht, ihre eigenen Landsleute als Opfer zu verwenden (68 II, S. 231). Das gleiche wissen wir, wie erinnerlich, von den Bangala, und war dieser Umstand der Grund für die Spaltung dieses Volkes durch den Pakasserobund. — Das nach dem Tode des Königs, bzw. nach Bekanntgabe des Todes eintretende Interregnum ist eine Zeit der Anarchie, Mord und Raub bezeichnen diese Periode der außer Geltung stehenden Gesetze: „Überall im Lande folgen nach dem Tode des Muata Cazembe Unordnung und Räubereien für die Dauer von 10 oder 14 Tagen, manchmal auch länger“ (14 I, S. 129). Die Anarchie nach dem Tode des Muata Janvo deutet Pogge an (54, S. 153; 48, S. 108). Die rechtlose Zeit ist abhängig von dem Erlöschen des heiligen Feuers, des Staatsfeuers, welches erst durch den neuen König kultisch wieder erbohrt wird. Das ist auch eine der wichtigsten Obliegenheiten des neuen Muata Janvo bei seinem Regierungsantritt (54, S. 234). — Jeder neue Muata Janvo bezieht zu Beginn seiner Herrschaft eine neue Residenz; der Sitz des verstorbenen Königs wird verlassen oder zerstört (op. cit., S. 228). Die Residenz führt den Namen Musumba, was „großes Lager“ bedeutet (51, S. 88). In diesem Wort mag die Erinnerung an eine frühere unstete Lebensweise nachklingen. — Unter den verschiedenen beschränkenden Vorschriften, durch die der göttliche König gebunden wird, befindet sich das Gebot, im Geheimen zu speisen und zu trinken. Die Verbreitung dieser Erscheinung bei unseren Jagastaaten haben wir bereits nachgewiesen. Aber auch Bewegungsbeschränkungen scheinen die Lundafürsten unterworfen gewesen zu sein. Über Muata Cazembe wird uns berichtet: „Er sucht niemanden persönlich auf und verläßt niemals seinen Palast, um zu lustwandeln“ (14 I, S. 126). Sogar die höchsten Würdenträger dürfen diesen göttlichen Herrscher nicht beim Reden beobachten, er empfängt sie hinter einem Vorhang sitzend (op. cit., I, 42f.). Dieser Brauch, der stark an gewisse Staaten des alten Orients anklingt, findet sich in abgeschwächter Form bei den

Westhunda Muata Janvo verkehrt nicht in direkter Personale, sondern durch Vermittlung eines Kiloh als Dolmetsch, auch wenn sein Gesandtenpartner der Landessprache mächtig ist (24. S. 190, 10. S. 8). Das Verbot, die nackte Erde zu berühren, findet darin seinen Ausdruck, daß der König entweder getragen wird, oder auf den Schultern eines Sklaven sitzt (24. S. 232, 190, ferner 51. S. 59, 43. S. 134). Stellen wir abschließend fest: die Dynastie des Landreiches hat sich nie auch in Bezug auf die Stellung des Königs in Kult und Religion als Trägerin rhodesischer Kultur gezeigt.

b) Bangala.

Wie der Muata Janvo des Landreiches, so auch der Herrscher der Bangala, der Jaga in Cassange, ein göttlicher König und bekümmert in seinem Reiche die höchste religiöse Würde (43. S. 314). Er ist der Repräsentant seiner göttlichen Vorfahren, deren Geist in ungebrochener Folge durch ihn auf die späteren Könige übergeht. Das kommt in folgendem Spruch zum Ausdruck: der tote Jaga hält während der Zeit seiner Aufbehrung den roten Papageienfedern im Mund; diese Federn sind sein Nachfolger als Herrscher der mit der Königseinstellung verbundenen Riten aus dem Munde seines Vorgängers nehmen und verkaufen (24. S. 232). Er führt so symbolisch die Absicht zu Ende, die man dem toten Vorgänger im vollsten Sinne des Wortes in den Mund gelegt hatte. — Das Opfer an den Gott Kunguru, der Gründer des Reiches und unter die Götter erhabenen Ahnen, das bei der Einsetzung eines neuen Herrschers abgehalten wird, wurde bereits erwähnt (3. II. S. 19). Aber auch bei anderen, weniger bedeutenden Anlässen müssen die göttlichen Ahnen mit Menschenopfern bedacht werden. „Wenn der Jaga von irgend einem seiner Ahnen träumt, so opfert er ihm am nächsten Tage 2 Sklaven, zu seiner Bedienung in der anderen Welt, indem er die Unglücksbeulen auf dem Grab des betreffenden Ahnen in Stücke schneiden läßt“ (68. II. S. 161). Diesem Opfer liegt der gleiche Gedanke zugrunde, wie dem Opfer am Grabe des toten Königs, von dem bereits die Rede war. — Wie die Landkönige ügigen auch die Bangalaherrscher nach dem Tode des Vorgängers beim Regierungsantritt eine neue Residenz zu beziehen. Bei Errichtung dieses neuen Kilombo finden ebenfalls Menschenopfer statt (2. S. 152). Inmitten des Kilombo brennt die heilige Feuer als Symbol des ewig wirkenden göttlichen Prinzipes, das von Kunguru, dem Ahnen der Dynastie, seinen Ausgang nimmt (2. S. 162, ferner 3. II. S. 40). — Auch bei den Bangala stirbt der Gottkönig keines natürlichen Todes. Schon von Kunguru wird berichtet, daß er — angeblich wegen seiner Grausamkeit — getötet wurde, indem man ihn in eine neuerrichtete Hütte lockte und dort durch von oben eingeschüttetes Mehl erstickte, nachdem man die Türe verschlossen hatte (24. S. 273). Das Ersticken ist die häufigste Todesart für einen Gottkönig rhodesischer Prägung; aber auch der Gifttod wird erwähnt, den die vier Erbenanten bei gewissen „mysteriösen Feiern“ bereiten. Derselbe Stoff meldet auch, daß außer dem König, Furi ba, einem großen Fürsten der Vergangenheit, der sich aber bezeichnenderweise nie den Weihen unterworfen hatte, kein Herrscher länger auf dem Thron geblieben hat, als drei Jahre (13. S. 273). Schließlich besitzen wir noch eine ausführliche Schilderung des Todes des Jaga der Bangala. „Der Jaga erkrankt an seiner Würde selten für eine längere Zeitspanne. . . . Wenn die Maquas finden, daß der Gesundheitszustand des Jaga zu ernstem Bedenken Anlaß gibt, so werden gewöhnlich alle Personen, die im gleichen Hause wohnen, zusammen mit allem beweglichen Gut entfernt und in dem künftigen Erben gesammelt. . . . Nur sechs Sklaven bleiben im Haus zurück. Diese sind dann auszuwählen, den Jaga zu entlassen, welches in Cassange der übliche Weg ist, sich seiner zu entledigen. Nach Eintritt des Todes läßt man ihn drei Tage an der Stelle,

Sobes wie auf die Stimme eines Gottes. Er war zu gleicher Zeit Zauberer und Götzenpriester: durch ihn wurden auch die Rechts- und Streitfragen geschlichtet“ (41. S. 812). Von diesem Fürsten von Bihe hören wir aber schon viele Jahrzehnte früher, daß er ... die alten Grundgesetze des Staates nicht abschaffen und verändern konnte, denn in diesem Falle würde er von den Kimbunda als Zauberer angegeben werden und müßte sein Vergehen mit einem gewaltsamen Tode büßen“ (45. S. 240). Die Stellung eines rhodesischen Königs in ihrer ursprünglichen, göttlichen Form würde ein derartiges Verfahren nie und nimmer zulassen. Die Tötung des Könige kommt nur aus kultischen Gründen in Frage. Magyar berichtet, daß bei Spaltung der Bangala der göttliche Jaga nicht auf Seite der Auswanderer stand, sondern im Kwangotal zurückblieb (op. cit., S. 316). Hier haben wir die Erklärung für die obige Erscheinung. Das Gottkönigtum der Mbundu ist sozusagen nicht aus erster Hand, ist ein sekundäres und zwar in der Erinnerung des Volkes, was das Ausschlaggebende daran ist. Die Gloriele der Mythen aus alter Heldenzeit, die Kinguri zum göttlichen Stammesheros der Bangala macht, umgibt nicht die Fürsten der Mbundu. Es hat hier die Zeit gefehlt, die zur Entwicklung derartiger Vorstellungen notwendig ist. Allzufrüh stieß Europas Einfluß das lebende Götterbild von seinem Piedestal. — Aber auch hier ist der König für den Regen verantwortlich und in der Lage, bei den Ahnen dafür einzutreten. Das meldet Hambly noch aus jüngster Vergangenheit (33. S. 262). Wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß auch hier der König für das Stammeswohl das Sinnbild ist, als lebender Vertreter der Ahnenreihe, denn überdies läßt manches darauf schließen, daß er eines kultischen Todes sterben mußte. Magyar berichtet wiederholt, daß die ... Fürsten der Kimbunda eines gewaltsamen Todes sterben“ (45. S. 279, 240, 193). Für Bailundo verdanken wir ihm sogar eine Schilderung: „Impunga heißt das Gericht des Adels, welches den Fürsten, wenn er nicht mehr imstande ist, die Opposition zu überwältigen, durch Urtheil dazu zwingen kann, daß er der fürstlichen Würde entsage und dieselbe seinem Erben übertrage. Der seiner Würde beraubte Fürst pflegt sich mit eigener Hand zu erschießen, mit den Worten: Da ich nicht mehr über das Volk von Bailundo herrschen kann, wo könnte ich eine, meinem Range angemessene, andere Stelle finden?“ (op. cit., S. 415). Die Beseitigung des Königs durch die Thronanwärter, die sich zu diesem Unternehmen stark genug fühlen, ist eine Todesart, die sich in Afrika im Bereiche des göttlichen Königs immer wieder findet. Die mehr parlamentarische Art allerdings, in der das hier zu geschehen pflegt und gar der Tod von eigener Hand durch eine Feuerwaffe sind späte Entartungserscheinungen. In Bihe finden wir einen Brauch, den man als Sittenrest eines Königsmordes durch Erdrosseln erklären kann. Wie an vielen anderen Orten wird auch hier der Königsleiche der Schädel abgenommen, um Gegenstand eines intensiven Ahnenkultes zu sein. Die Art aber, auf welche diese Abnahme bewerkstelligt wird, ist eine ganz eigenartige: „Die Königsleiche wird in der Grabhütte am Giebel aufgehängt, indem man eine Schlinge fest um den Nacken schlingt ... Das Oberhaupt einer dazu erwählten Familie (Erzbeamter?) dreht die Schlinge so lange, bis der Kopf abgetrennt ist ... Wenn der Körper des Königs in den untergestellten Korb gefallen ist, darf das Volk erfahren, daß der König tot ist und die Trauer beginnt“ (33. S. 271). Serpa Pinto schildert den Vorgang in gleicher Weise (53. S. 155). Man gewinnt den Eindruck, daß hier zwei Bräuche zu einem einzigen verschmolzen sind: der Königsmord wird symbolisch erst an der Leiche vorgenommen und der Vorgang des Erdrosselns dient gleichzeitig zur Abnahme des Schädels, der für den Kult der königlichen Ahnen erforderlich ist. Bei

den Mbundu ist es der ganze Schädel, der beopfert wird, und nicht nur Haare, Zähne und Nägel, wie bei Lunda und Bangala. In diesem Punkt schließen sich die Mbundu enger an die Tscholkwe an, bei denen wir die gleiche Erscheinung bereits kennengelernt haben. — Die Schädel der verstorbenen Könige sind Gegenstand der Verehrung seitens solcher Leute, die vor einem wichtigen Vorhaben stehen. Nach Salbung und Beopferung der Königsschädel spenden die Ahnen Regen und Fruchtbarkeit. „Wenn der Schädel auszutrocknen beginnt, tötet man einen Ochsen, um ein neues Stück Fell zu erhalten und damit den Kopf einzunähen“ (33, S. 271). Das Einnähen des Schädels in Ochsenhaut scheint auf den Einfluß einer Großviehzüchterkultur zurückzuführen zu sein. Darüber wird später noch zu sprechen sein. Daß der Kult des Königsahnen, hier ausgedrückt durch Beopferung der Schädel, tatsächlich der rhodesischen Kultur zuzuzählen ist, beweist eine Stelle bei Hambly, aus der hervorgeht, daß mit dem Verschwinden der fremden Herrscherschicht auch diese Form des Ahnenkultes heute erloschen ist (op. cit., S. 156). — Das Verschweigen des Königstodes wird bei den Mbundu allgemein geübt (53, S. 155; 68, II, S. 331). Man sagt, der König ist krank, er hat Kälte in seinem Kopf (33, S. 271). Dieses Verschweigen zeigt deutlich das kontinuierliche Walten des durch den König ausgedrückten göttlichen Prinzipes; auch der verstorbene König hat noch Herrschergewalt, solange noch kein neuer Fürst den Thron bestiegen hat, denn „... sobald die Kimbanda und höchsten Würdenträger das Herannahen seines Hinscheidens vermuthen, gestatten sie es niemandem, sich ihm zu nähern, und erlassen in seinem Namen auch dann noch Verordnungen, wenn er bereits das Zeitliche gesegnet hat“ (45, S. 316). Erst zwei Monate nach dem Tode des Königs wird die Botschaft von den Weibern des Verstorbenen jammernd in der Stadt verkündet“ (op. cit., ebd.). — Von Menschenopfern war bereits die Rede. Die erwähnte Zeremonie Ouri-Congo, das „Opfer von Quissunge“, das anläßlich der Einsetzung eines neuen Königs stattfindet, verbindet in schlüssiger Weise unsere Mbundupotentaten über die Bangala mit den alten Jaga. — Als Gleichnis zum Leben der Könige brennt auch bei den Mbundu eine heilige Flamme; sie brennt bezeichnenderweise an der königlichen Grabstätte (33, S. 283). Nach dem Tode des Königs aber müssen alle Feuer verlöschen, bevor das neue zeremoniell erbohrt wird (op. cit., S. 284). Die Neuerbohrung des Feuers findet auch nach der Errichtung eines neuen Dorfes statt (op. cit., S. 283). Ähnliches wissen wir von den Mbundu sprechenden Sella: „Die Mucelis haben einen sonderbaren Brauch; sie verlöschen nämlich beim Tode der großen Sobas von Ambuim und Sanga das Feuer im ganzen Königreiche, welches dann von dem nachfolgenden Soba neu entzündet werden muß, indem er zwei Holzstücke gegeneinander reibt“ (50, S. 169). Diese Zeremonie der Neuentzündung durch den Feuerpflug wird auch noch aus jüngster Zeit gemeldet (33, S. 120). — Auch bei den Mbundu ist die Zeit nach dem Königstod durch Anarchie und Rechtlosigkeit charakterisiert: „... Lungatu bedeutet freie Waffenführung, welche von der Bestattung des fürstlichen Leichnams angerechnet neun Tage lang dauert. Während dieser Zeit herrscht im ganzen Land die größte Unordnung, die ohnehin schwachen gesellschaftlichen Bande verschwinden gänzlich, die ärgste Anarchie tritt ein, die Sicherheit der Person und des Besitzes hört völlig auf, der Starke greift ungestraft den Schwächeren an. Die lange Zeit unterdrückte Rachsucht nimmt einen ungehemmten Lauf und läßt blutige Spuren hinter sich zurück ... Endlich bezieht der neue Fürst sein Lager und befiehlt, der allgemeinen Anarchie ein Ende zu machen ...“ (45, S. 359). Nach Pinto beginnt diese Anarchie mit der Bekanntmachung des Königstodes (53, S. 155). — Schließlich können wir

auch noch Sittenreste jener beschränkenden Vorschriften feststellen, die dem Gottkönig ursprünglich auferlegt waren: „Die Rede wurde dem zu den Füßen des Fürsten sitzenden Sklaven mitgeteilt, und dieser wiederholte sie dann dem letzteren mit leiser Stimme“ (45, S. 223, ferner 256). „Der Fürst von Bailundo darf seine Residenz nicht verlassen, da ihn seine Untertanen sonst ausschließen würden“ (op. cit., S. 391).

Bevor wir uns der Ambogruppe zuwenden, können wir abschließend feststellen, daß die Stellung der Mbundufürsten sich gänzlich einpaßt in das Gefüge rhodesischer Kultur, wenn auch mancher Brauch bei diesem späten Zweig uns nicht mehr in seiner ursprünglichen Frische entgegentritt. Die Gangella und Ambuellavölker als westliche und südwestliche Nachbarn der Mbundu, sowie die östlich gelegenen Splitterstämme des Küstengebietes zeigen rhodesische Merkmale entweder überhaupt nicht, oder bloß als Entlehnungserscheinungen meist innerhalb des Rahmens demokratischer Dorfstaaten.

d) Ambo.

Betrachten wir nun den südlichen Vorposten rhodesischer Kultur im westlichen Teile Afrikas, die Ambo, insbesondere die Nyaneka und Kuanyama. Bekanntlich wird bei diesen Völkern der Einfluß der osthamitischen Großviehzüchterkultur bereits deutlich fühlbar. Auch die Gestalt des Gottkönigs ist diesem Einfluß nicht entgangen, der sich, wie wir sehen werden, in dem Fehlen einiger typischer Erscheinungen manifestiert. Im übrigen ist aber die Stellung des Königs durchaus göttlicher Natur: „Die Häuptlinge hält man für Halbgötter, wenn nicht gar für Gott selbst. Der Name für Gott, Kalunga, wird oftmals für sie gebraucht“ (39, S. 19; ferner S. 25). Der Hochgottname Kalunga, als Bezeichnung für den König verwendet, zeigt deutlich, welche göttliche Eigenschaften man diesem zuschreibt. Die Wurzel der Göttlichkeit eines Königs rhodesischer Prägung dürfen wir aber zweifellos nicht bei einer weltentrückten, kultlosen Hochgottgestalt suchen, wie Kalunga eine ist, denn sie liegt mit großer Wahrscheinlichkeit in einer manistischen Geisteshaltung. Dies wird erhärtet durch die enge und untrennbare Beziehung zwischen Gott, König und Ahne, auf die wir immer wieder stoßen. Auch im Humbereich der Nyaneka sowie bei den Kuanyama fehlen diese Beziehungen nicht: „Die Tätigsten unter den Manen der Toten sind die der Sobas und Könige des Landes. Sie inspirieren ihre Nachfolger, die lebenden Könige, sie schützen die königliche Residenz und darüber hinaus das ganze Land. Ihnen schreibt man die souveräne Macht über den Regen zu“ (69, S. 119f.). Bei den Kuanyama sind es die Seelen der verstorbenen Großhäuptlinge, die Ovakuumunga, die über Regen und Fruchtbarkeit gebieten. Diese rhodesische Erscheinung zeigt als typische viehzüchterisch-hamitische Beimischung die Opferung eines schwarzen Ochsen am Grabe eines toten Großhäuptlings. Dieser Ochse, als Symbol der schwarzen Regenwolken, ist im osthamitischen Kulturbereich das Opfer an die atmosphärische Gewittergottheit. Nachdem das Blut des Opferrindes auf das Häuptlingsgrab geflossen ist, erfleht man den ersehnten Regen: „Geister des Verstorbenen, nicht uns zürnet, uns gebt doch Regen“ (9, S. 89; ferner 39, S. 195, 25; 64, S. 239). — Ein Bericht über den Zwangstod des Königs liegt für die Kuanyama wohl nicht vor; immerhin aber ist es interessant, daß die Überlieferung zu berichten weiß, daß von den 15 Häuptlingen der Vergangenheit zwei eines gewaltsamen Todes starben (64, S. 198f.). Solche Nachrichten geben im rhodesischen Einflußgebiet gewisse Anhaltspunkte zu Rückschlüssen, zumal von den Nyaneka eine positive Nachricht über den Königsmord vorliegt: „In Südafrika geht die Erbfolge nicht auf die Söhne, sondern auf die

Kinder der Schwester über; so erben diese auch die Obergewalt, welche jedoch bei diesen wilden Völkern mit wenigen Ausnahmen nur durch Gewalt erworben wird, sobald nur der zukünftige Successor sich stark genug fühlt, seinen regierenden Oheim zu erdrosseln“ (47, S. 195). Auf diese Art war auch zur Zeit Magyars, dem wir diesen Bericht verdanken, der regierende König auf den Thron gelangt (op. cit., ebd.). — Bei den Kuanyama zeigt die Bestattung des Königs als rhodesisches Merkmal die Opferung von Menschen. Zwei erdrosselte Frauen werden in das Grab beigegeben (39, S. 24). Von diesem Brauch war bereits ausführlich die Rede. — Die anderen Sitten um das Königsgrab sind jedoch von der osthamitischen Kultur beeinflusst. Die Beerdigung findet bereits in der Frühe des dem Tode folgenden Tages im Geheimen statt. Die Leiche wird sitzend in ein frisches, schwarzes Ochsenfell eingenäht oder mit einem solchen bedeckt. Der Tod des Großhäuptlings wird nie geheimgehalten, sondern sofort dem Volke bekanntgegeben (op. cit., S. 33). Das Fehlen des Schädelkultes der Königsahnen sowie die formlose Regierungsübernahme wird man ebenfalls auf osthamitische Einflüsse zurückführen können. — Rhodesisch ist wieder das heilige Feuer als Symbol für das Wohlergehen des Volkes (33, S. 308). Niemals darf es zu profanen Zwecken mißbraucht werden, niemand darf daran kochen, niemand sich wärmen. Der ganze Stamm erhält das Feuer von seinem Herrscher, der es seinen Großeuten zur Verteilung an das Volk gibt. Zwei alte Männer hüten das heilige Feuer. Besonders bezeichnend ist es, daß diese beiden Wächter, ebenso wie die Könige der Lunda, Bangala, Mbundu und Ambo, beschnitten sein müssen (op. cit., S. 308). Die enge Beziehung zwischen König und heiligem Feuer wird dadurch deutlich. Bemerkt sei an dieser Stelle, daß das heilige Feuer auch noch südlich der Ambo häufig anzutreffen ist, u. a. sogar bei Bergdama und gewissen Buschmannstämmen, bei denen wir rhodesischen Einfluß selbstverständlich nicht in Erwägung ziehen können. Der Brauch des heiligen Feuers ist eine weltweit verbreitete Erscheinung, die auf mehrere Wurzeln zurückgeht und nur dann als zur rhodesischen Kultur gehörend angesprochen werden kann, wenn sie zusammen mit anderen Elementen der genannten Kultur auftritt und mit diesen sinnvoll verknüpft ist. Das ist aber bei den Kuanyama der Fall. Das Interregnum nach dem Tode des Gottkönigs, das ursprünglich mit dem Erlöschen der heiligen Flamme seinen Anfang nimmt und mit der rituellen Neuerbohrung endet, ist eine solche Erscheinung. Wir können diese für die Kuanyama eindeutig belegen (64, S. 87, 126; 48, S. 12). — Von jenen Beschränkungen, die dem König durch seine göttliche Natur auferlegt sind, finden wir das Verbot der direkten Anrede; der König spricht nur durch Vermittlung eines Dolmetsch, auch wenn die Landessprache verstanden wird (64, S. 58). — Halten wir fest, daß die Funktionen und die Stellung der Herrscher, sowie das dieselben umgebende Brauchtum auch bei Nyaneka und Kuanyama sich einfügen in das Bild rhodesischer Kultur. Die bereits deutlich fühlbar werdenden Einflüsse der osthamitischen Großviehzüchter vermögen an dieser Tatsache nichts zu ändern. Erst bei der südlich sich anschließenden Hererogruppe beginnt dieser Einfluß zu überwiegen, so daß wir die Ambo in diesem westlichen Teile des Bantugebietes als das südlichste Zentrum rhodesischer Kultur bezeichnen können.

e) Bajakka.

Was wir über die Stellung des Königs in diesem Staat, den wir als letzten als Jagagründung kennengelernt haben, auszusagen wissen, ist leider dürftig. Der östliche Teil des Bajakkalandes hatte seine Unab-

hängigkeit vor dem Zugriffe Lundas bewahren können; sein Beherrscher Muri Kongo könnte, wie bereits dargetan wurde, ein Jagaabkömmling sein. Über seine Stellung im Kulte wissen wir, daß er als mächtigster Zauberer im Lande angesehen wird (65, S. 51). Der Statthalter Lundas im restlichen Teil des Gebietes ist Muene Puto Kassongo. Einige Züge rhodesischer Kultur haben wir an diesem Potentaten bereits feststellen können, nämlich Menschenopfer am Grab und bei der Einsetzung, Verbergen des Trinkens usw. Im übrigen können wir annehmen, daß er nach Art aller Unterfürsten seinem großen Vorbild, dem Muata Janvo, nachzueifern bestrebt war.

Zusammenfassung.

Rückblickend können wir feststellen, daß in unseren Jagastaaten der König, soweit wir Kunde haben, jene göttliche Stellung einnimmt, die ihm die rhodesische Kultur neben der weltlichen Macht einräumt. — Im Laufe unserer Untersuchung konnten wir eine für das Gefüge rhodesischer Gesellschaftsgebilde bedeutsame Feststellung machen, daß nämlich die göttliche Erhöhung des Herrschers keineswegs nur etwas Abstraktes ist, sondern in späteren Entwicklungsstadien eminente politische Bedeutung hat. Die Allgewalt des Königs ist durchaus nicht nur die Folge seiner materiellen Machtentfaltung, sondern fällt ihm durch den Glauben seiner Untertanen ganz mühelos in den Schoß. Die Herrscherschichten rhodesischer Prägung verstehen es auf diese Art, ihre zahlenmäßige Schwäche zu bemänteln und das ist auch ein Grund, weswegen Ableger rhodesisch bedingter Staaten für ihre Könige diese durch den Glauben gesicherte Stellung immer wieder anstreben, wie wir es bei der Mbundukonföderation kennengelernt haben. Die materielle Machtentfaltung ist nur so lange bedeutend, als die Wanderzeit dauert und Gelegenheit zu Raub und Plünderung die Masse in Waffen hält, so wie wir es am Beispiel der Jaga gesehen haben. Nach erfolgter Seßhaftwerdung kann der König seine Macht über weite, ursprünglich meist mit Waffengewalt unterworfenen Gebiete nur dann aufrechterhalten, wenn er das Volk in den Banden des Glaubens zu halten versteht. In älteren, unverfälschten Stadien rhodesischer Kultur war der König wohl selbst ein Opfer dieses Glaubens, später aber ist gewiß manches nur aus politischen Vernunftgründen beibehalten worden und es sind zahlreiche Fälle bekannt, in denen der König es verweigerte, sich dem rituellen Tod zu unterwerfen. Wir sehen, die Geistigkeit, die die rhodesische Oberschicht auszeichnet, ist von ganz anderer, weitausblickender Art, als wir sie bei den häuerlichen, bodenständigen Unterworfenen finden. — Wir haben ferner festgestellt, daß jene Unmenge von Geboten und Einschränkungen, die für das lebende Götterbild charakteristisch ist, in mehr oder minder reiner Form die Herrscher unterer Jagastaaten umgibt. Diese letzten Ausläufer einer großen, rhodesischen Kultur tragenden Welle zeitigten einige interessante Abschwächungsformen. Das Verbot, bei Essen und Trinken beobachtet zu werden, klingt ab in ein Trinken hinter einem vorgehaltenen Tuch oder in ein Speisen in einem beschränkten Kreis, wie es Battell von den alten Jagaführern berichtet. Als Abschwächung des Verbotes, das Haus zu verlassen, kann die Bewegungsbeschränkung auf die nähere Umgebung der Residenz angesehen werden; hierher gehört aber auch das Anzeigen des nahenden Königs durch Schellen, um jedem Gelegenheit zu geben, seine Blicke abzuwenden. Die indirekte Ansprache durch einen Dolmetsch ist offenbar ein Rest jener Sitte, die den König nur hinter einem Vorhang mit seinen höchsten Beamten, sonst aber mit niemandem, verkehren läßt. — Abschließend soll versucht werden, zur Entstehung jener Weltanschauung,

in deren Mittelpunkt der göttliche König steht, vom Standpunkt unseres Arbeitsgebietes einen Beitrag zu leisten. Was wir in den untersuchten Staatsgebilden stets wiederkehren sehen, ist der enge Zusammenhang zwischen Gott, König und Königsahnen. Diese Dreifaltigkeit macht — so wie der gesamte Vorstellungskomplex — den hybriden Eindruck einer kulturhistorisch späten Erscheinung, die in ihrer Differenziertheit mehrere, verschiedenartig ausgerichtete Geisteshaltungen als Voraussetzung verlangt. Der Gedanke an einen Mischungs- oder Überschichtungsvorgang zwischen zwei Völkern ist naheliegend. Die Verantwortlichkeit der Königsahnen, repräsentiert durch den lebenden König, für das Wohl des Volkes, vor allem für den fruchtbarkeitspendenden Regen, kann nur manistischen Grundanschauungen entspringen. Der wegen seiner Unfähigkeit getötete Regenspriester oder -häuptling ist eine weit verbreitete Erscheinung; hierin ist eine Wurzel für den Zwangsmord zu vermuten. Es sind bodenverwurzelte Bauernvölker, die die Träger solcher Anschauungen sind; diese Qualifikation kann man den Verbreitern rhodesischer Kultur keineswegs zuerkennen, man denke an das Beispiel der Jaga. Auch die Erhebung des Königsahnen und Dynastiegründers in eine göttliche Sphäre, die manchmal sogar die eines hohen Schöpfergottes werden kann, paßt nicht in eine Bauernkultur. Wir haben also nach einer zweiten Ursprungskomponente zu suchen, für die zwei Dinge postuliert werden müssen: Wanderlust und kriegerische Expansionskraft, sowie der Glaube an eine waltende Hochgotterscheinung. Nehmen wir nun den Vorgang einer Herrschaftsüberlagerung und Kulturmischung an, so ergibt sich als Endresultat das, was wir als charakteristisch für die rhodesische Kultur betrachten: ein Urahn und Dynastiegründer, der bald stärker, bald schwächer die Züge eines Schöpfergottes und Heilbringers zeigt, oft aber auch als Stammesheros und erster Mensch gilt, sowie ein König, der das Spiegelbild der göttlichen Ahnentugenden ist. Durch politische Machtentfaltung ist er in eine höhere Sphäre gerückt, in der er sich in späteren Entwicklungsphasen durch seine überirdischen und übermenschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten zu halten versteht; dafür muß er allerdings schwer zahlen, indem er jenes Ritual auf sich nimmt, das im Zwangsmord seinen peinlichen Höhepunkt erreicht und das wir in den untersuchten Staatsgebilden mehr oder weniger rein erhalten wiedergefunden haben. Es ergibt ein Kriterium des Verwandtschaftsgrades, wenn wir feststellen können, daß dieses typische Inventar des Gottkönigtumes rhodesischer Prägung im Lundareiche am reinsten auftritt, bei den Bangala bereits abgeschwächt erscheint, bei den Mbundu oft nur mehr als Sittenrest festzustellen ist, um schließlich auf dem südlichen Vorposten der Ambovölker bereits stark mit Elementen der osthemitischen Kultur durchsetzt zu erscheinen. Die Stellung des Lundareiches, der Luba-Lundaherrscherschicht als Ausstrahlungszentrum rhodesischer Kultur in diesem Teile des mittleren Bantugebietes erfährt somit eine weitere Festigung.

3. Die Frauen um den göttlichen König.

Bereits der erste Abschnitt dieses Kapitels hat gezeigt, daß der Hof eines rhodesischen Königs stets durch das Auftreten einer oder mehrerer hochgestellten Frauen ausgezeichnet wird. Es ist dies ein ganz wesentlicher Zug rhodesischer Kultur und wir wollen daher einen eigenen Abschnitt dazu verwenden, um dieser Erscheinung in unserem Gebiete nachzugehen.

Diese hochgestellte Frau entstammt der königlichen Familie und ist meist eine nahe Verwandte des Königs oder führt doch den Titel einer solchen. Oft gilt sie als „Mutter aller Könige“. Die äußere Form ihres

Amtes mag wechseln, im Prinzip ist ihre Stellung jedoch stets die gleiche; ihr Rang reicht bisweilen an den des Königs heran, manchmal nähert er sich mehr dem der höchsten männlichen Würdenträger, der Erzbeamten. Sie gebietet über einen Staat im Staate, ihr Hof ist genau nach dem des Königs eingerichtet, sie hat ihre eigenen Hofbeamten und Würdenträger. Sie wird meist durch Wahl bestimmt, bei ihrem Tode finden Menschenopfer statt und für ihre Untertanen gilt das gleiche Interregnum wie nach dem Tode des Königs selbst. Oft ist sie zur Kinderlosigkeit verurteilt und darf keine Ehe eingehen. Ihre Stimme ist im Rate des Königs von ausschlaggebender Bedeutung. Wie der König ist auch sie verschiedenen Geboten und Beschränkungen unterworfen. — Aber auch die anderen fürstlichen Frauen, die das königliche Götterbild umgeben, unterscheiden sich in ihrer Stellung von den gewöhnlichen Sterblichen. Ganz im Gegensatz zu den Sitten der Menschen heiratet der König wie im alten Ägypten seine eigene Schwester oder Tochter. Die Frauen aus königlichem Geblüt genießen volle Liebesfreiheit und wählen unter den Männern des Landes nach freiem Ermessen und keiner hat das Recht, sich zu versagen. — Kein Wunder, daß es ein über die Fachwelt hinausgreifendes Aufsehen erregte, als um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts die ersten sicheren Nachrichten über diese für europäische Begriffe so abwegigen Dinge eintrafen. Zahlreiche Theorien über „urtümliche mutterrechtliche Verhältnisse und Gynokratie“ tauchten in der Folge auf. Als wertvollstes Dokument ragt aus einer Unmenge von Literatur Bachofens „Mutterrecht“ unvergessen in unsere Tage.

a) Lunda.

Das reinste Abbild der eben skizzierten Verhältnisse bietet uns ganz folgerichtig jenes Gebiet, das wir als jüngsten unmittelbaren Ausgangspunkt rhodesischer Kultur für diesen Teil des mittleren Bantugebietes betrachten, das Lundareich mit seiner Lubaherrscherschicht. Hier ist es die Lukokescha, die „Mutter aller Könige“, die in der zeitgenössischen Literatur immer wieder Erwähnung findet. — Hören wir zunächst, was die Tradition über die Lukokescha zu berichten weiß. Im wesentlichen stimmen die verschiedenen Quellen völlig überein. Lukokescha oder Lueji herrschte nach Ausschaltung ihrer beiden Brüder über das Lundavolk als weibliche Regentin. Ein fremder Jäger aus dem fernen Süden, Kibinda Ilungu, kam ins Land und wußte ihre Gunst zu erringen. Bald mußte sie, schwanger geworden und als unrein geltend, die Herrschaft ihrem Gatten übergeben, der diese mit Entschlossenheit festhielt, selbst als seine Gattin sie wieder an sich nehmen wollte. Beider Sohn, der erste Muata Janvo, räumte aber, zur Regierung gelangt, aus Dankbarkeit der Lukokescha, seiner Mutter, eine eigentümliche Stellung im Reiche ein. Sie sollte die gleiche Herrschaftsberechtigung haben, wie er selbst, über einen eigenen Staat gebieten und ihr Amt sollte als ständige Einrichtung erhalten bleiben. „Aus dieser Zeit datieren die Titel Muata Janvo und Lokokescha. Letztere ist stets Königsmutter, braucht aber durchaus nicht die Mutter des Königs zu sein, sondern sie wird gewählt. Sie hat gleiche Rangstufe wie der Herrscher, muß aber diesem gehorsam sein“ (26, S. 275; ferner 21, S. 524; 51, S. 88). Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um eine Legendenbildung handelt und nicht um historische Tatsachen. Das geht daraus hervor, daß wir das gleiche Amt, wenn auch unter anderen Titeln und anderen äußeren Umständen in allen feudalen Staatenbildungen des mittleren Bantugebietes wiederfinden, auch an Stellen, wo kein unmittelbarer Zusammenhang mit dem Lundareich nachzuweisen ist. An eine unabhängige Entstehung ist also nicht zu denken! Die Lukokeschaeinrichtung zieht

sich mit vielen anderen typischen Merkmalen rhodesischer Kultur durch die starke mutterrechtliche Züge zeigenden Herrscherhäuser des Seengebietes und leitet auf diese Art zu der verwandten jungsudanischen Kultur über, die ebenfalls an ihren Intensitätszentren eine hochgestellte weibliche Persönlichkeit neben dem König kennt. Wir haben es also mit dem naiven Erklärungsversuch des Volkes für eine nicht verstandene Einrichtung zu tun. Wir werden uns den historischen Sachverhalt, der dieser Lukokeschalegende zugrunde liegt, ungefähr folgendermaßen rekonstruieren können: die rhodesische Welle der Lubaherrscherschicht, in der Überlieferung repräsentiert durch die Person des fremden Jägers Kibinda-Ilungo, erreicht das Gebiet des nachmaligen Lundareiches, dessen Bewohner in demokratischen Dorfschaften organisiert sind. Im Zuge der Auseinandersetzung zwischen den beiden Gesellschaftsformen wird aus den Reihen der Überschichteten eine angesehene Frauensperson, vielleicht ein weiblicher Dorfhäuptling, aus irgendeinem politischen Grunde zu jenem Amt der hohen Frau zugelassen, welches bei den Luba-Lundaleuten schon längst eine altgewohnte Einrichtung war, die sie aus ihrer Vorheimat mitgebracht hatten. Dieses Amt macht in der Folge im Lundareich eine eigene Entwicklung durch und behält als ständige Einrichtung den Namen seiner ersten Trägerin.

Bevor wir zu einer Beurteilung des Lukokeschakomplexes, vom Standpunkte unseres Untersuchungsgebietes aus, schreiten, möge eine Wiedergabe der charakteristischen Züge dieses Amtes, wie sie unsere Jagastaaten zeigen, Platz finden: „Die Lukokescha ist die zweite Machthaberin im Reiche, wird stets als Königin-Mutter betrachtet, aber merkwürdigerweise stets aus dem Verwandtenkreis des Königs gewählt und braucht durchaus nicht die richtige Mutter des Regenten zu sein. Wenngleich sonst auf gleicher Höhe mit ihm stehend, muß sie ihm gehorchen, ist nicht Gattin des Königs . . .“ (51, S. 88). „Sie . . . hat bei der Neuwahl eines solchen zu entscheiden. Auch hat sie ihren besonderen Hof und regiert über einzelne Dörfer und Distrikte, welche ihr allein tributär sind“ (54, S. 227). „Die Lucuoquexe . . . hatte auch besondere Ämter und Verpflichtungen. So hatte sie in jeder Weise für die Person des Muata Janvo zu sorgen, sowie für seine Kinder . . . Nach dem Tode des Muata hatte sie über den Leichnam zu wachen und für die . . . Leichenzeremonien zu sorgen. Auch mußte sie für die Aufnahme und Bewirtung der hohen Persönlichkeiten Sorge tragen, die der Muata zu empfangen hat. Sie hat große Macht und ist außer dem König die einzige Persönlichkeit, der beim Tode alle Menschen, deren man bei der Beerdigung habhaft werden kann, mit ins Grab gegeben werden“ (21, S. 524). „Solange, bis die Bestattung der Lukokescha stattgefunden hat, ist in ihrem Staate die gesetzliche Ordnung außer Rand und Band und sind die Bauern der einsamen Gehöfte vogelfrei“ (12, S. 137). Wie alle Frauen aus königlichem Geblüt, genießt auch die Lukokescha das Privileg völliger Liebesfreiheit (11, S. 58). Die Ehe jedoch ist ihr untersagt (54, S. 153). „Die Lukokescha . . . darf keine Kinder haben, da sie gleichsam in abstrakto als Mutter aller Muata Janvos und der Kinder gilt. Zwei von der jetzigen Lukokescha geborenen Kinder sind sogleich nach der Geburt getötet worden“ (op. cit., S. 157). Gleich dem Muata Janvo gilt die Lukokescha als unverletzlich, sie darf nicht geköpft werden (11, S. 61), unterliegt aber wie dieser gewissen beschränkenden Bestimmungen: sie darf bei Staatsgeschäften die bloße Erde nicht berühren und sitzt daher auf einer Matte (32, S. 333). Sie reitet auf den Schultern eines Sklaven (op. cit., ebd.) eine Sitte, die in dem gleichen Gedanken ihre Wurzel hat. — Auch der Hof des Muata Cazembe, des Herrschers der Ostlunda, kennt eine der Lukokescha ent-

sprechende Einrichtung. Die hohe Frau führt hier den Titel Nineamuana, was „Mutter des Muata“ bedeutet; auch sie gebietet über einen eigenen Hofstaat (14 III, S. 255; ferner 68 II, S. 219). Den gleichen Rang nimmt die Schwester des Muata Cazembe ein, die den Titel Nine-Ambaza führt (31, S. 351). — Damit kommen wir zu einer Reihe von incestuösen Erscheinungen, die im Zusammenhang mit der Person des Königs im rhodesischen Kulturkreis regelmäßig auftreten. Nach Cameron ist die Schwester des Muata Jamvo auch dessen Hauptfrau (19, II, S. 124). Die nächsten weiblichen Verwandten, Schwestern, Töchter, Tanten und Nichten finden sich unter den Frauen des genannten Herrschers, deren Zahl nicht beschränkt ist (21, S. 87). Einige unter ihnen ragen jedoch als Hauptfrauen über die anderen hinaus und sind durch Titel und Vorrechte ausgezeichnet (32, S. 33), während die übrigen durch ihre Arbeit den Reichtum ihrer Gebiets mehrten. Die sechs Hauptfrauen des Muata Janvo führen folgende Titel: 1. Muari, 2. Temeinhe, 3. Casenuluca, 4. Quissaquinhe, 5. Maluca, 6. Mutondumene (20, S. 491). Stellung und Titel der Hauptfrauen des Muata Cazembe sind die gleichen: 1. Muari, 2. Intemena, 3. Casaleuca, 4. Fuama. „Die vier Frauen sind immer in der Residenz eingesperrt und gehen nur mit der Hofhaltung aus. Die anderen Frauen aber gehen alle gekleidet wie das übrige Volk und wie die Sklavinnen. Sie sind zu allen Diensten verpflichtet“ (31, S. 366). — Ähnliche Verhältnisse finden wir in den westlich des Lundareiches gelegenen Capendastaaten, deren Schinschebevölkerung von einer Lundadynastie beherrscht wurde. Auch durch die Tradition sind diese Staaten enge mit dem Lundareiche verknüpft (21, S. 92). In den Capenda-Staaten finden wir eine neue Art der Verbreitung rhodesischer Kultur: die durch eine Ehe mit einer Angehörigen des Herrscherhauses in den Prinzenrang erhobenen Männer werden nach einiger Zeit entlassen und dazu verhalten, „neue Völkerschaften“ zu gründen, als deren Beherrscher sie naturgemäß rhodesisches Brauchtum nachahmen (op. cit., S. 497).

Rückblickend können wir feststellen, daß das Lundareich und seine unmittelbaren Ableger auch durch die Stellung der königlichen Frauen, sowie durch das Auftreten eines weiblichen Herrschers, dessen Amt eine Parallele zu dem des Königs bildet, zu einem Zentrum unverfälschter rhodesischer Kultur gemacht wird.

b) Bangala.

Was wir über die „hohe Frau“ bei den Bangala wissen, ist nicht viel! Das Vorhandensein dieses Amtes läßt sich jedoch feststellen. Sehr zum Unterschied vom Lundareiche fällt es hier mit dem der Hauptfrau zusammen. Die Wahl der Hauptfrau ist eine der wichtigsten Verrichtungen des Jaga, bevor er die Regierung über das Bangalareich übernimmt (68 II, S. 157). Sie führt den Titel Bamsacuco und sitzt bei feierlichen Anlässen an der Seite des Jaga, hinter ihr die Schar der Nebenfrauen (op. cit., II, S. 158). Diese beiden Umstände allein würden unsere Behauptung noch nicht rechtfertigen. Wir wissen jedoch, daß anlässlich der Eheschließung der Bamsacuco und des Jaga die gleiche Rincogo-Zeremonie abgehalten wird, die wir bei der Inthronisation des Königs bereits kennengelernt haben (3, S. 208). Der Umstand, daß die Eheschließung mit dem gleichen Ritus begonnen wird, wie der Regierungsantritt des Jaga, legt den Gedanken nahe, daß dieser Akt für die Hauptfrau eben den Antritt der Herrschaft über den Staat im Staate bedeutet, der die typischste Begleiterscheinung der hohen Frau im rhodesischen Kulturbereich bildet. Diese Annahme wird zur völligen Gewißheit, wenn wir hören, daß bei den Mbundu, deren Herrscherhäuser wir als direkte Ableger des entstehenden

Bangalareiches nachgewiesen haben, die Hauptfrau des Königs, deren Wahl wie bei den Bangala das erste Regierungsgeschäft ist, tatsächlich über einen solchen Staat im Staate gebietet und in voller Unabhängigkeit einen eigenen Beamtenstab in ihrer eigenen Residenz beschäftigt. Auf diese Tatsachen wird anlässlich der Untersuchung der Mbundu im Rahmen dieses Abschnittes noch näher einzugehen sein. Eine Erklärung für das Zusammenfallen der beiden hohen Frauenämter in einer Person bieten die Jagazüge! Erinnern wir uns, daß Battell neben den 12 echten Jaga nur 14 ebensolche Frauen erwähnte. Es scheint also bei den Führern der Jagahorden, die wir als letzte Ausläufer einer großen rhodesischen Völkerwelle, verkörpert durch Luba-Lundastämme, betrachten, ein fühlbarer Mangel an ebenbürtigen Frauen eingetreten zu sein. Da die erste Frau stets aus königlichem Blute sein muß, waren für das weibliche Gegenstück der Könige, deren Vorläufer die echten Jaga waren, eben keine ebenbürtigen Frauen da, so daß man zwei Ämter in einem einzigen vereinen mußte. Im Bangalareich, sowie in den von diesen abgezweigten Mbundustaaten, die beide Jagafürsten haben, ist folgerichtig die Hauptfrau auch die „Lukokescha“, unter welchem Namen die hohe Frau der rhodesischen Kultur in die Wissenschaft eingegangen ist. Die oben angedeutete Annahme erfährt eine Verstärkung durch die Tradition der Bangala, derzufolge bereits die Hauptfrau des Dynastiegründers Kinguri eine Sonderstellung innehatte (21, S. 82). — Die Geschlechtsfreiheit der Prinzessinnen fehlt sowohl bei Bangala als auch bei Mbundu. In keiner der Quellen wird dieser doch gewiß ins Auge springende Umstand erwähnt. Auch diese Erscheinung kann in einem Frauenmangel zur Wanderzeit ihre Erklärung finden, eine Annahme, die somit keineswegs als unwahrscheinlich zu bezeichnen ist. — Incestuöse Züge finden sich auch bei den Bangala: „Heiraten unter Blutsverwandten sind bei den Lundas, Quiocos und Bangalas sehr häufig; die Polygamie findet sich unter sehr nahen Verwandten“ (op. cit., S. 100). Es liegt auf der Hand, daß die Herrscherschicht, die in allen drei Staaten die gleiche ist, hier gemeint ist. — Interessant ist, daß bei den Bangala die Couvade bekannt war (3, S. 234). „Wenn die Frau geboren hat, muß sie das Bett verlassen; dafür legt sich der Mann hin und läßt sich bedienen, als wenn er die Schmerzen und das Ungemach einer schwangeren Frau ausgestanden hätte“ (75, S. 264). Die Couvade fügt sich gänzlich in die Atmosphäre von weiblichen Machtpersonen und bevorrechteten Prinzessinnen, die das Privileg freier Männerwahl genießen. In einer Welt, die einer gewissen Klasse von Frauen Rechte einräumt, die sonst stets als spezifisch männliche betrachtet werden, kann es nicht wundernehmen, wenn der von einer Fürstin erwählte Prinzgemahl, um den es sich hier offenbar ursprünglich handelt, symbolisch die postnatalen Unannehmlichkeiten seiner hohen Gattin auf sich nimmt. — Wenn es auch nicht möglich ist, für die Bangala eine größere Menge ethnologischen Materials beizubringen, so sehen wir doch, daß die Oberschicht auch dieses Volkes von jener weiblich betonten Grundstimmung getragen wird, die so kennzeichnend für die rhodesische Kultur ist.

c) Mbundu.

Das Amt der hohen Frau ist, wie bereits erwähnt, bei den Mbundu eindeutig feststellbar und das, was wir bei den Bangala nur rückschließend nachweisen konnten, ist hier völlig erhärtet, nämlich das Zusammenfallen des Amtes der Königsmutter, der „Lukokescha“, mit dem der Hauptfrau des Königs in der Person der letztgenannten, die hier den Titel Inacullo führt. Von Bihe berichtet Serpa Pinto: „Das erste, was der Sowa nach dem Regierungsantritt tut, ist, aus seinen Frauen die Gattin, die sogenannte

Inacullo, zu wählen . . .“ (53, S. 156). Die unverfälschtesten Verhältnisse treffen wir wieder in Bailundo: „Im Zeichen des Landes gibt es noch mehrere Bezirke, die meistens in dem Besitz der Sprößlinge und Beamten des Fürsten sind. Dahin gehören: Inakullu A Soma, das ist das Besitztum der ersten Frau des Fürsten, mit 30 Ortschaften, darunter Vondscho a Nakullu, Sitz des Statthalters der Fürstin, mit 1500 Einwohnern . . .“ (45, S. 390). Wir sehen, die Inakullo gebietet in Bailundo über ein eigenes Staatswesen mit einem Statthalter an der Spitze. Das Amt der Inacullo ist nur von einer Angehörigen der Herrscherklasse auszufüllen, ganz wie das der Lukokescha im Lundareich, denn „Soma“ ist im Kimbundu das Attribut der erblichen Fürstenwürde und überhaupt des erblichen Adels (op. cit., S. 270, 278, 390). Die Hauptfrau teilt sich mit dem Fürsten in der Regierung, ihre Stellung ist jedoch von der ihres männlichen Gegenspielers gänzlich unabhängig. Magyar berichtet von Donde, einer dem König von Bailundo tributpflichtigen Landschaft: „Ngana tembo, oder Ntembo, oder Tembo a feka (Herrin oder Königin der Erde) heißt die erste Frau des Häuptlings. Diese theilt sozusagen mit ihrem Herrn immer die höchste Gewalt und wird vom Volke hoch verehrt. Ja, der Ngana Tembo wird auch dann noch gehuldigt, wenn ihr fürstlicher Gemahl . . . des Lebens beraubt wurde“ (op. cit., S. 202). Ein besonders charakteristischer Zug ist der Titel „Herrin der Erde“; erinnern wir uns, daß das Eigentumsrecht am Boden des gesamten Landes, an der Erde, eines der wichtigsten Vorrechte eines rhodesischen Herrschers ist. Die hohe Stellung der Königsgattin kommt auch in den Grabsitten zum Ausdruck: „Das Mausoleum ist eine kleine Hütte . . . dort befinden sich 4 Erdhügel, jeder davon bedeckt die Reste eines Königs und in geringer Entfernung davon die Gräber der Hauptfrauen. In dieser Hütte brennt auch das heilige Feuer, welches ein Wächter nicht ausgehen lassen darf“ (33, S. 271). — Einen Sittenrest früherer inzestuöser Verhältnisse wird man darin zu erblicken haben, daß Mitglieder der königlichen Familie von einem Teil des Landes, die Mitglieder der Königsfamilie von einem anderen, weit entfernten Teil zu heiraten pflegen (op. cit., S. 192). Heute ist die Geschwister-ehe, auch in der Königsfamilie, gänzlich unbekannt und der Gedanke an eine derartige Vereinigung ist für das Volk neu und abstoßend (op. cit., S. 192).

Wir konnten bei den Mbundu eine lokale Abwandlungsform des rhodesischen „Lukokescha“-Komplexes feststellen. Im Sinne unserer Darlegung über die Bangala im vorigen Abschnitt sind wir berechtigt, aus den hier vorgefundenen Tatsachen Rückschlüsse zu ziehen auf die Verhältnisse bei jenem Volke.

d) Ambo.

Auch in Bezug auf die „hohe Frau“ finden wir bei den Ambo-Kuanyama die für diesen Stamm so charakteristische Mischung von rhodesischer und osthamitischer Kultur. Während die Frau des Volkes keinerlei politische Rechte besitzt, sind die weiblichen Angehörigen der Herrscherfamilie, die wir als Jagageschlecht kennengelernt haben, durch zahlreiche Privilegien in die Sphäre rhodesischer Kultur gerückt, so u. a. durch das Recht, eine Anklage zu erheben (39, S. 32). — „Frauen sind von der Teilnahme an einer Ratsversammlung ausgeschlossen, nur die Mutter des Häuptlings genießt den alleinigen Vorzug, sowohl an den Versammlungen teilzunehmen, als auch in diesen das Wort ergreifen zu dürfen“ (op. cit., S. 34; ferner 64, S. 118). Hier tritt uns wieder die hohe Frau in Gestalt der Königsmutter entgegen. Es wird nirgends gesagt, ob es sich um die leibliche Mutter handelt, oder ob diese nur den Titel für eine ständige Ein-

richtung hergibt. Von Bedeutung sind auch andere weibliche Blutsverwandte des Königs, so seine Tanten von mütterlicher Seite sowie seine Schwestern (64, S. 118). Was hier auffällt, ist die Ausschaltung der KönigsGattin, das Wegfallen des Amtes der königlichen Hauptfrau. Diese Erscheinung dürfte durch den Einfluß der osthemitischen Viehzüchter ihre Erklärung finden, die ihren Frauen keine politischen Rechte einräumen. Die Königsschwester in gehobener Stellung mag ein Überbleibsel früherer intimer Beziehungen zwischen einem königlichen Geschwisterpaar sein. — Eine Rolle spielt die Königsmutter auch im Ahnenkult der Humbe: „Das Ritual des Ahnenkultes ist eine mündliche Überlieferung, deren offizieller Hüter . . . der erste Minister des Königs ist. Er selber wird kontrolliert durch die Mutter oder Tante des Königs“ (49, S. 121). Die zur Macht des Königs ein Gegenstück bildende Stellung der Königsmutter wird hier noch deutlicher durch ihre Beziehung zu den das Stammeswohl waltenden Königsahnen, deren Repräsentant der lebende König ist. — Als besonders charakteristischen Zug rhodesischer Kultur findet sich bei den Kuanyama wieder die Geschlechtsfreiheit der Königstöchter, ihre Kinder gelten als Königskinder (64, S. 119). Die von den Prinzessinnen bevorzugten Männer dürfen neben ihrer hohen Gattin keine andere Frau haben und wie im Lundareiche sind sie „ . . im Grunde genommen nichts weiter als die ersten Diener ihrer Frauen. Die Frau führt das Wort und ist in allem ausschlaggebend“ (39, S. 23). Die Stellung der Frauen des Königsgeschlechtes von Oukuanyama trennt diese Dynastie deutlich von denen der Mbundu und Bangala. Während die Kuanyamaprinzessinnen das Vorrecht freier Männerwahl genießen, ist bei den letztgenannten Völkern von einem solchen Privileg nichts bekannt. Obwohl alle drei Völkerschaften Jagadynastien haben, die wir als Träger rhodesischer Kultur erkennen, erscheint die hohe Frau der Kuanyama in einer ganz anderen Ausprägung als bei Bangala und Mbundu. Während sie hier Königsmutter ist oder doch als solche aufgefaßt wird, fällt ihr Amt dort mit dem der Hauptfrau zusammen. Während sie bei den Mbundu über einen Staat im Staate gebietet, verweigert ihr der Einfluß der osthemitischen Kultur, die weibliche Machtpersonen nicht kennt, dieses Vorecht. — Das Beispiel der „hohen Frau“ zeigt deutlich, daß die in Frage stehenden Herrschergeschlechter, obwohl aus gemeinsamer Wurzel stammend, eine getrennte Entwicklung durchgemacht haben, bzw. von einer verschiedenartig eingestellten kulturellen Umwelt in verschiedener Weise beeinflusst worden sind.

Zusammenfassung.

Eine Untersuchung hat gezeigt, daß unsere Jagastaaten — mit Ausnahme der Bajakka, von denen man wegen Materialmangel nichts aussagen kann — durchwegs die Institution einer „hohen Frau“ kennen. Das unverfälschteste Bild bot der Ausgangspunkt der Jagazüge, das Lunda-reich. Bangala und Mbundu ließen die Geschlechtsfreiheit der Königstöchter vermissen und zeigten übereinstimmend ein Zusammenfallen des Lukokeschaamtes mit dem der Hauptfrau des Königs in der Person der letztgenannten. Wir konnten für beide Erscheinungen Frauenmangel während jener Wanderzeit wahrscheinlich machen, die die späteren Herrschergeschlechter der Bangala und Mbundu als Jaga verbrachten, nachdem sie von der Luba-Lundawelle abgesplittert waren. Ähnliche Verhältnisse wie bei den Lunda fanden wir aber wieder in der Jagadynastie der Kuanyama; diese erwiesen sich, trotz des Einflusses osthemitischer Kultur als nur wenig abgewandelt. Der Schluß auf Abstammung von zwei verschiedenen Jagahorden war gegeben! — Erwähnung finden mag an dieser Stelle ferner eine weitere Verbreitungsart rhodesischer Kultur,

nämlich die durch die entlassenen Wahlgatten der hochgestellten Frauen. — Unterziehen wir schließlich noch den Lukokeschakomplex einer Betrachtung. Vom Standpunkt unseres Gebietes für diese Erscheinungsreihe eine Erklärung zu geben, ist nicht leicht, denn solange man das gesamte Verbreitungsgebiet der Lukokescha in Afrika zusammengefaßt nicht zu überblicken vermag, bleibt stets die Gefahr einer Lokalinterpretation gegeben. Eine Erscheinung kann meist nur dann eindeutig erklärt werden, wenn wir sie im Gebiete ihres ersten Auftretens, in ihrem natürlichen und ursprünglichen Rahmen erkennen und von dort ausgehend ihre Zusammenhänge verfolgen können. Was also auf Grund der vorliegenden Untersuchung ausgesagt werden kann, darf nicht als schlüssiges Ergebnis gewertet werden, denn das alte Lundareich und seine Ableger sind bestimmt nicht der ursprüngliche Rahmen der „hohen Frau“. Wir haben schon beim Gottkönigskomplex gesehen, daß mehrere Kulturkomponenten die Voraussetzung für diese kulturgeschichtlich so späten Erscheinungen bilden müssen. Die gleiche Feststellung drängt sich uns bei Untersuchung des Lukokescha-Komplexes auf. Ganz entsprechend dem hybriden Charakter der rhodesischen Kultur ist die Annahme einer vaterrechtlichen und einer mutterrechtlichen Ursprungskomponente erforderlich, wenn wir zu einer Erklärung dieser Frage gelangen wollen. Von der angedeuteten Annahme ausgehend, wird man in der Lukokescha ursprünglich die Wahrerin des Einflusses der mütterlichen Sippe oder des mütterlichen Clans erblicken können, gegenüber jener gesellschaftlichen Einheit, welcher der Königsvater entstammt; das Lukokeschaamt wäre demnach also das Ergebnis einer Überhöhung der Königsmutter durch eine gesetzliche Verankerung und Anerkennung ihrer Position. Obliegenheiten, wie sie die Lukokescha im Lundareiche zu versehen hat, sind ihr gewiß erst sekundär beigelegt worden. Ebenso scheint die Trennung dieses Amtes von der leiblichen Mutter jüngeren Datums. Die Annahme einer Entstehung durch den Kontakt von Mutterrecht und Vaterrecht anläßlich einer Herrschaftsüberlagerung würde auch die Inzuchterscheinungen in der königlichen Sippe und die Geschwisterehe des Königs erklären: Ausschaltung und Fernhaltung einer zweiten Sippe, der väterlichen, von der Macht. Bei der Geschwisterehe wird der Mutterbruder gleichzeitig zum Vater, es ist so außerdem noch beiden Systemen Genüge getan. Unsere Annahme erfährt dadurch eine Verstärkung, daß wir, vom vaterrechtlichen Seengebiet gegen Westen ins mutterrechtliche Bantugebiet eindringend und so der Wanderbahn der Lubaherrscherschicht folgend, zunächst noch inzestuöse Erscheinungen finden, bis ins Lundareich hinein, daß diese gegen Westen aber immer undeutlicher werden, um schließlich in den am stärksten mutterrechtlichen Gebieten Angolas gänzlich aufzuhören und einer strengen Exogamie in der Königsfamilie Platz zu machen. Das ist vor allem in den Staaten der Kongomündung, aber auch bei den von uns untersuchten Mbundu der Fall. Hier ruht die starke mutterrechtliche Züge zeigende Oberschicht auf dem reinen Mutterrechte des Volkes, die Bedrohung der mütterlichen Sippe durch vaterrechtliche Anschauungen fällt völlig weg, was mit der Zeit zur Ausmerzung des vom Volke nicht verstandenen und mißbilligten Incestes führen mußte. Die Lukokeschaeinrichtung hingegen, zwar ebenfalls nicht verstanden, jedoch dem natürlichen Empfinden nicht zuwiderlaufend, erfuhr durch das Mutterrecht des Volkes oft noch eine Verstärkung und konnte als Institution bis auf den heutigen Tag bestehen bleiben. — Auch für die bei den Bangala gemeldete Couvade wird man aus der Voraussetzung eines vaterrechtlich-mutterrechtlichen Herrschaftsüberlagerungskontaktes vom Standpunkte unseres Gebietes eine allgemeine Erklärung geben können. Die durch das Auftreten von weiblichen

Machtpersonen ausgezeichnete Oberschicht neigt in folgerichtiger Durchführung ihrer matriarchalen Grundeinstellung dazu, den Gatten der hohen Frauen, die noch dazu oft aus dem Volk, ja sogar aus dem Sklavenstand gewählt werden, weibliche Züge zu verleihen, die in einem kulturhistorisch späten Stadium sogar zu einer symbolischen Pervertierung der biologischen Funktionen der Geschlechter gedeihen mögen.

Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß es nicht möglich ist, die von dünnen Oberschichten getragene rhodesische Kultur auf Vaterrecht oder Mutterrecht festzulegen. Diese Kultur, wie sie uns heute entgegentritt, ist das kulturhistorisch junge Ergebnis des Zusammenwirkens mehrerer Ursprungskomponenten, von denen anzunehmen ist, daß unter ihnen sowohl Vaterrecht als auch Mutterrecht vertreten war. Wir müssen also bei der bisher gebrauchten Formulierung bleiben: eine Kultur, die in ihrem gesamten Verbreitungsgebiet an Herrscherhäuser gebunden erscheint, welche stets mehr oder weniger starke mutterrechtliche Züge zeigen.

4. Totem und Tabu.

Wir sind bereits einer Reihe von Elementen rhodesischer Kultur in unseren Jagastaaten nachgegangen, haben ihre Verbreitung festgestellt und die besondere Art ihres Auftretens geprüft. Eine bestimmte Staatsform, der Komplex des Gottkönigtums, die „hohen Frauen“, das alles sind, unter anderen, Erscheinungen, die seit langem für die rhodesische Kultur als typisch erkannt und zu ihrem eisernen Bestand zu zählen sind. Es ist eine auffallende Tatsache, daß überall, wo diese charakteristischen rhodesischen Merkmale auftreten, auch immer wieder Erscheinungen zu verzeichnen sind, die stark totemistisch oder doch totemismusähnlich anmuten. Das Verhältnis dieser Erscheinungen, die stets nur an die Oberschicht gebunden sind, während sie im Volke gänzlich fehlen, zur rhodesischen Kultur ist aber ein ziemlich ungeklärtes. Es soll die Aufgabe des vorliegenden Abschnittes sein, das Vorkommen dieser Erscheinungen im Zusammenhang mit den Herrscherschichten zu untersuchen und vom Gesichtspunkt unseres Gebietes einen Beitrag zu dieser Frage zu leisten. — Stets sind es zwei Großkatzen, Löwe und Leopard, die im Mittelpunkt mannigfacher Beziehungen zum König und den Angehörigen seiner Sippe stehen. Daneben lassen sich aber auch andere totemoide Bindungen feststellen, die, zusammen mit den erstgenannten, interessante Rückschlüsse auf die Herkunft unserer Herrscherschichten erlauben. — Quellenkritisch wäre noch zu bemerken, daß die älteren Werke, auf die wir uns, der Eigenart der Materie entsprechend, gewöhnlich stützen, über Totemismus als eine Erscheinung, deren Bedeutung erst relativ spät erkannt wurde, wenig auszusagen wissen, so daß wir gezwungen sind, aus heute noch erhaltenen Erinnerungen und aus Sittenresten dieses lückenhafte Material zu ergänzen.

a) Lunda.

Hermann Baumann schreibt in jüngster Zeit über die Beziehung der Herrscher aus Lundageschlecht zu Löwe und Leopard: „Tatsächlich ist diese Verbindung innerhalb der aus Lunda stammenden Königsfamilien die einzige Tatsache in ganz Nordostangola, die man als Totemismus . . . werten könnte“ (5, S. 144). — Den sinnfälligsten Ausdruck findet die Bindung der Herrscher an gewisse Tiere in der Namengebung: Löwe und Leopard als Fürstentitel finden sich häufig (op. cit., ebd.). — Als Tötungs- und Speiseverbote sind bekannt: Ndumba = Löwe, Kangweli = Leopard, Tsiteta = kleiner Leopard, Kangunga = Waldhund, Tsimbungu oder Lombo = Hyäne (op. cit., ebd.). — In der Lundadynastie der Tschokwe, in der Söhne nicht thronberechtigt sind, müssen von diesen die Speise-

und Tötungsverbote bemerkenswerterweise trotzdem eingehalten werden (op. cit., ebd.). Das Volk kennt keinerlei Totemismus oder irgendwelche an einen solchen gemahnende Bräuche (op. cit., S. 197). — Auch als Seelensitz verstorbener Herrscher wird der Löwe betrachtet. Dieser Inkarnationsglaube hängt eng zusammen mit einer bestimmten Begräbnisform, dem sogenannten Fananybegräbnis: „Die Seele eines verstorbenen Monarchen lebt in einem Wurm fort, der aus dem verwesenden Leichnam emporsteigt. Dementsprechend wird der Leichnam entweder über der Erde gehalten und das Verwesungsgewürm abgelesen, oder aber er wird bestattet, die Grabtiefe aber durch ein Bambusrohr mit der Übererde in Verbindung gehalten. Aus dieser Grabröhre steigt dann eines Tages die Königsseele als Wurm oder Schlange empor, um sich in einen Leopard zu verwandeln oder sonstwie seine Macht zu verkörpern“ (30, S. 2, 10). Im Falle unserer Lunda-Lubadynastie ist die letztgenannte Anschauung die übliche. Der Leichenwurm verwandelt sich in ein Tier, „wie ein junger Hund“, schließlich in einen Löwen, die Inkarnation des toten Königs (5, S. 137f.). Bei den Lunda des Stammlandes haben wir keine Kunde von der Leichenwurmsitte, doch scheinen die diesem Brauche zugrunde liegenden Anschauungen, der Glaube an die Möglichkeit der Verwandlung in ein Tier, auch dort die gleichen zu sein: nachdem man sich der Haare, Nägel und Zähne des toten Muata Janvo für den Ahnendienst versichert hat, versenkt man die Leiche in einen Fluß, „... weil der Lunda den Glauben hat, daß der Verstorbene sich sonst in ein wildes Tier verwandeln würde“ (26, S. 275). — Löwen- und Leopardenfelle finden sich immer wieder im Dienste des Königs und der Großen. Ursprünglich diesen hochgestellten Persönlichkeiten vorbehalten, sind sie heute fast bei allen Häuptlingen auch minderen Grades in Gebrauch (5, S. 143). Diese Felle dienen als Unterlage für den Königsstuhl, als Schmuck und Tracht usw. (74, S. 75; 21, S. 331). Ein Leopardfell dient als Hülle für die „Fetischmedizinmittel“, welche die „Fetischleute“ aus dem Walde dem Muata Janvo als dem obersten Zauberer des Volkes bringen“ (54, S. 197).

Wir haben nun das stark totemistische anmutende Verhältnis von Löwe und Leopard zu den Angehörigen der Luba-Lundadynastie kennengelernt. Außer diesen Großkatzen gibt es noch eine andere Art von Tieren, die in einer sehr nahen Verbindung zum König steht: die Rinder! Es hat sich bereits anlässlich der vergleichenden Untersuchung der Ethnologie der Jagazüge gezeigt, daß ihr Besitz meist ein ausschließliches Vorrecht der Fürsten ist. Nach dem Tode des königlichen Besitzers pflegt ganz folgerichtig die Herde während des Interregnums auch draufzugehen (op. cit., S. 245). Trotzdem sind die Herrscher immer wieder bestrebt, sich eine neue Herde zu verschaffen, obwohl der wirtschaftliche Wert nicht ins Gewicht fällt. Diese deutlichen Bindungen zwischen Rind und König gemahnen bisweilen, speziell bei den Ostlunda, an totemistische Vorstellungen. Eine alte Quelle berichtet von Muata Kazembe: „Die schwarzen Rinder sind sehr wohlschmeckend, aber nur der König hält sie an bestimmten Orten, um seine Größe zu zeigen; er verschmäht, ihr Fleisch zu essen, und behauptet, sie wären Fumos wie er selbst, auch läßt er sie nicht melken, da er davon keine Kenntnis hat, und so sind die Kühe meist verwildert . . . Aus diesen Vorstellungen heraus sendet der König die Rinder als Gaben an seine Gäste und wenn sie sterben oder geschlachtet werden, weil sie die Maisfelder zerstört haben, so verteilt er das Fleisch an sein Volk, welches es ohne Bedenken verzehrt, da es nicht, wie der König, in den Rindern große Fumos sieht“ (14 I, S. 129). — Aber auch bei den Westlunda treffen wir ähnliche Vorstellungen. Livingstone berichtet von dem LundaFürsten Katema: „... Der Häuptling sagte uns, weder er noch

seine Leute hätten je ein Stück Rindfleisch gegessen, da sie glaubten, das Rindvieh stehe den Menschen sehr nahe und lebe in seiner Heimath wie die Menschen“ (43 II, S. 113). Wir finden also ein Speiseverbot für den König, ferner den Glauben, daß die Rinder Reinkarnationen von Fürsten sind. Diese Vorstellungen werden vom Volke nicht geteilt und die damit zusammenhängenden Beschränkungen auch nicht beachtet. — Eine weitere Verdeutlichung erfährt die Bindung zwischen Herrscherhaus und Rind durch die Verwendung von Ochsenfell zur Herstellung einer wichtigen Königsinsignie: „Insipo, ein Fellgürtel, der als Insignie der königlichen Autorität gilt, ist aus der ganzen Länge einer Ochsenhaut geschnitten und 4 bis 6 inches breit“ (68 II, S. 216). — Die Frage muß offenbleiben, ob diese an Totemismus gemahnenden Anschauungen altes Kulturgut der Luba-Lundadynastien darstellen, oder ob sie eine sekundäre Beeinflussung aus dem Seengebiet sind, wo im Totemismus der hamitoiden Großviehzüchter das Rind eine tragende Rolle spielt. Als Tatsache bleibt jedenfalls eine unzweideutige Bindung zwischen der genannten Herrscherschicht und dem Rinderbesitz bestehen. In diesem Zusammenhang ist es interessant, zu hören, daß die Lundafürsten ein Speiseverbot auf das Schwein beachten, während von einer Tabuierung dieses wirtschaftlich bedeutungsvollen Tieres im Volke nichts bekannt ist (74, S. 127), wenn wir uns vor Augen halten, daß bei den Hirtenvölkern sein Vorkommen zu den größten Seltenheiten gehört und das Fleisch oft ganz allgemein nicht gegessen werden darf (40, S. 187). Das sind Tatsachen, die es nahelegen, ein bestimmtes Verhältnis zum Rinderkomplex, aus dem Gesichtswinkel unseres Gebietes, als Bestandteil rhodesischer Kultur zu betrachten. Gleichzeitig ist es aber sehr verlockend, Rückschlüsse auf die Herkunft und kulturhistorische Stellung der diese Kultur tragenden Oberschichten zu ziehen.

b) Bangala und Bajakka.

Was wir über totemistische Züge bei der Herrscherschicht der Bangala auszusagen wissen, ist nicht viel. Jedenfalls sind gewisse Bindungen zwischen Löwe, Leopard und den Fürsten zu verzeichnen. Die Felle erlegter Löwen oder Leoparden gehören stets dem Häuptling, da nur ein solcher auf diesen sitzen resp. sie besitzen darf (61, S. 31). — Auch das über die Bajakka vorhandene Material ist äußerst kärglich. Immerhin wird auch hier das Leopardenfell als Abzeichen der königlichen Würde wiederholt bestätigt (17, S. 213; 16, S. 134, 140).

c) Mbundu.

Ähnliche Beziehungen zu Löwe und Leopard wie die Lundaherrscher weisen auch die Fürsten der Mbundu auf. Der König wird bei gewissen Gelegenheiten von seinen Würdenträgern als Löwe angesprochen: „Sei begrüßt, Herr, mächtiger Löwe, wüthender Löwe“ (45, S. 222, 273, 313). „Wenn ein Gemeiner dem König begegnet, verbeugt er sich tief, schlägt in die Hände und sagt: ‚Ohosi akulu‘“ (33, S. 214). Das bedeutet: Ahnherr Löwe! „Das Fleisch des Löwen, der Hyäne und des Leoparden ist als Speise dem König verboten, das Volk aber darf es genießen. Der König darf überhaupt kein Fleisch essen, welches von einem Tiere stammt, das Krallen hat“ (op. cit., S. 285). Die völlige Freizügigkeit des Volkes im Genuß von Fleisch bestätigt schon Magyar (45, S. 313). Als Reinkarnation eines mächtigen Ahnen wird der Löwe angesehen (33, S. 263), nach Schachtzabel leben die Seelen der Könige in Hyänen weiter, denen alljährlich vier Sklaven geopfert werden (57, S. 41). An die Wandlungsfolge Wurm —

Hund — Löwe, die wir bei den Lunda kennengelernt haben, erinnert die Auffassung der Mbundu, die in den Löwen die Wachthunde alter, verstorbener Männer sehen (33, S. 263). Der Hund ist aber auch wieder für den König mit einem Speiseverbot belegt (op. cit., S. 285). Löwen und Leoparden sind an den König abzuliefern (45, S. 354), sie dienen dem Herrscher dazu, seinen Königssessel zu bedecken (op. cit., S. 273, 218, 178). Als Schmuck trägt der König eine in Gold gefaßte Löwenkrallen an einer Schnur um den Hals (op. cit., S. 223). — Rückblickend können wir feststellen, daß auch die Könige der Mbundu gewisse Rudimente eines Totemismus zeigen. Das Rind jedoch, das auch hier in engster Beziehung zur Herrscherschicht steht, ist nicht mit einem Speiseverbot für den König belegt und wird von ihm auch nicht als Sitz der Ahnenseele betrachtet.

d) Ambo.

Schon die Verbreitung des rituellen Königsmordes hat uns gezeigt, daß die von einer Jagagruppe sich ableitende Herrscherschicht der Humbe-Nyaneka ein Hort unverfälschter rhodesischer Kulturerscheinungen zu sein scheint. Der Zwangstod war nur im Kunenebogen nachzuweisen, während bei anderen Völkern der Ambogruppe nur Anzeichen für ein früheres Vorhandensein desselben feststellbar waren. Die Untersuchung totemistischer Erscheinungen läßt uns an der gleichen Stelle eine überraschende Entdeckung machen! Was bisher Vermutung war, wird hier durch die gegebenen Tatsachen zur Gewißheit. Wir haben es tatsächlich mit den Rudimenten eines Totemismus zu tun, den wir noch in jüngster Zeit bei den Nyaneka in voller Blüte antreffen. — Dieser Stamm kennt sieben Totemclans, die mit Exogamie verbunden sind. Die Zugehörigkeit vererbt sich in mütterlicher Linie. Die Clanangehörigen dürfen den Namen ihres Totems nicht aussprechen. Die Clans haben folgende Bezeichnungen: 1. Kwa bumba = Nachgeburtklan, 2. Kwa ngombe = Rinderklan, 3. Kwa tikuyu = Feigenbaumklan, 4. Kwa ndyamba = Elefantenklan, 5. Kwa ndiata = ?, 6. Kwa nyime = Löwenklan, 7. Kwa nevía = Gürtelklan. Und nun die überraschende Feststellung: Löwen- und Rinderklan stellen den König (63, S. 269ff.)! Hier verdichten sich jene zahlreichen, totemistisch anmutenden Bindungen zwischen König und Löwe — Leopard, aber auch Rind, auf die wir immer wieder stießen, zu einem unzweideutigen Totemismus. Es liegt ganz auf der Linie eines solchen, wenn das heilige Rind Onananga als Sitz der für das Stammeswohl verantwortlichen Königs-ahnen angesehen wird (69, S. 119ff.). Eine ähnliche Anschauung haben wir, wie erinnerlich, in manchen Gegenden des Lundareiches angetroffen. In den gleichen Vorstellungskreis gehört schließlich auch das Thronen des Königs auf dem Fell seines Totemtieres, des Löwen, wie wir es bei den Nyaneka wiederfinden (47, S. 194). — Suchen wir nun bei den Kuanyama nach dem Totemismus, wie wir ihn im Kunenebogen fanden, so ergibt sich wieder, genau wie bei Betrachtung der Beschneidungssitten beider Stämme, ein klares Kriterium des Verwandtschaftsgrades, durch welches die Humbeabstammung der Kuanyama-Herrscherfamilie neuerdings eine Bekräftigung erfährt. Der königliche Löwenklan der Nyaneka fehlt bei den Kuanyama, jedoch stehen Menschen und Löwe gleich im Werte des Lebens: „Hat jemand einen Menschen oder einen Löwen getötet . . . dann muß er sich von jemandem mit einem scharfen Feuerstein auf Brust und Oberarm Ritzer machen lassen, aus denen einige Tropfen Blut auf die Erde fallen müssen“ (8, S. 289). Diese Entsühnungszeremonie zeigt deutlich, daß die Tötung eines Löwen als schweres Vergehen aufgefaßt wird, worin eine Erinnerung nachklingt an die totemistischen Beziehungen, die dieses Tier einst mit dem geheiligten Herrscher verbanden. — Noch heute müssen

die Felle sämtlicher erlegter Löwen und Leoparden an den König abgegeben werden; alle übrigen Häute gehören dem Jäger (39, S. 26). „Während die Frauen des Volkes ihre Kinder in Kalbfellen auf dem Rücken tragen, verwendet man hierfür bei den Kindern der Adelligen nur Leopardenfelle“ (64, S. 145). Die Verbindung der Herrscherklasse mit den Großkatzen wird in diesem Brauch besonders deutlich. — Ein Sittenrest des Fananybegräbnisses und der damit zusammenhängenden Verwandlung der Königsseele in einen Löwen scheint folgender Brauch zu sein: „Zwischen den Schenkeln des Toten wird ein etwa $1\frac{1}{2}$ m langer Pfahl in die Erde gestellt, und zwar so, daß er den Rand des Grabes um etwa 15 cm überragt“ (64, S. 33). Der erwähnte Pfahl kann kaum etwas anderes sein, als der Weg für das Seelentier.

Das angeführte Material zeigt in deutlicher Weise, daß jene Erscheinungen, die wir stets mehr oder weniger klar mit der Herrscherschicht verknüpft finden und die so sehr an eine totemistische Geisteshaltung gemahnen, bei den nördlichen Ambogruppen ihre ungekürzte Entsprechung finden und sich so tatsächlich als Rudimente eines früheren Totemismus der Herrscherfamilien zu erkennen geben.

Zusammenfassung.

Überblicken wir die beigebrachten, ethnologischen Tatsachen, so können wir mit Sicherheit aussagen, daß die Herrscherhäuser der mit den Jagazügen zusammenhängenden Staatenbildungen durchwegs totemistische Erscheinungen zeigen, die sich entweder als lebender Brauch oder als Sittenrecht feststellen lassen. Aus der Tatsache, daß die unteren Schichten der betreffenden Völker, das Hackbauertum des Bantumutterrechtes, totemismussfrei sind, ergibt sich schlüssig, daß die Dynastien als Träger, bzw. im Falle der Nyaneka, als Verbreiter des Totemismus aufzufassen sind. Die enge Bindung der totemistischen Erscheinungen an das sakrale Königtum legt die Frage nahe, ob wir es mit einem wesentlichen Zug rhodesischer Kultur zu tun haben. Vom Standpunkt unserer Untersuchung ist diese Frage zu bejahen! Endgültige Klarheit kann hier allerdings erst geschaffen werden, wenn wir in der Lage sind, die Beziehungen zwischen Totemismus und Herrscherschichten im gesamten Verbreitungsgebiet der genannten Kultur zu überblicken. — Auf dem Gebiete unserer Untersuchung sind es in erster Linie die Großkatzen Löwe und Leopard, die der Gegenstand totemistischer Bindungen sind. Es bedarf wohl kaum einer Erwähnung, daß wir es hier nicht mit dem zu tun haben, was man gewöhnlich als primären Totemismus bezeichnet, sondern mit einer kulturhistorisch späten Erscheinung, für deren Zustandekommen wir, wie im Falle des sakralen Königtums und des Lukokeschakkomplexes, wahrscheinlich mehrere Ursprungskomponenten anzunehmen haben, denn die Bindung von Herrschschichten an „edle Tiere“, als welche auch unsere Großkatzen gelten, ist eine weltweit verbreitete Erscheinung, deren Ausläufer bis in die abendländische Heraldik reichen. Den historischen Hintergrund könnte man folgendermaßen rekonstruieren: ein nomadisierendes Volk, dessen Oberschicht durch derartige Bindungen ausgezeichnet ist, die mit Totemismus nichts zu tun haben, überlagert ein Zentrum reinen Totemismus. Der Einfluß der überschichteten Totemisten verwandelt Löwe und Leopard zu königlichen Klantieren. Der solcherart entstandene „sekundäre“ Totemismus wird durch emigrierende Gruppen weiterverbreitet. Als Schauplatz für diesen hypothetischen Vorgang drängt sich dem Kundigen das ostafrikanische Seengebiet auf. — Die Frage, ob die deutlichen Beziehungen, die zwischen König und Rindern immer wieder anzutreffen sind, ebenfalls einen totemistischen Hintergrund haben oder bloß der

Einfluß einer Großviehzüchterkultur sind, läßt sich von hier aus nicht entscheidend beantworten, denn im Zentrum unseres Arbeitsgebietes, bei Westlunda, Bangala und Bajakka fehlt jede an Totemismus gemahnende Bindung, dort aber, wo solche auftreten, bei Ostlunda und Nyaneka, ist die Einwirkung von Völkern, denen das Rind Wirtschaftsgrundlage ist, gegeben. Es sind einerseits die Hima und Tussi des Seengebietes, andererseits die Herero.

Den Schlüssel zum Verständnis der Totemismusfrage, nicht nur in unserem Bereich, sondern überhaupt in Afrika südlich des großen Waldes, finden wir, wie schon angedeutet, in jenem Gebiet, das von der Bahn aller wanderlustigen Völker, zu denen wir auch unsere Herrscherschichten rechnen müssen, durchzogen wird, das aber auch gleichzeitig ein Hort reinsten Totemismus ist, nämlich im Seengebiet. Dieses bildet gleichsam einen Infektionsherd totemistischer Geisteshaltung, der von jedem Volk durchlaufen werden muß, welches die Südhälfte des Kontinents erreichen will. Für kommende Untersuchungen, die es sich zum Ziel setzen, die Frage nach der Herkunft jener Herrschschichten, die im mittleren Bantuggebiet, ja im südlichen Teile Afrikas die Träger rhodesischer Kultur sind, zu lösen, werden die totemistischen Bindungen des sakralen Herrschertums ein wesentliches Kriterium sein.

5. Materielle Kultur.

Es ist nicht viel, was wir aus der ergologischen Sphäre für die rhodesische Kultur geltend machen können. Diese Tatsache ist daraus zu erklären, daß eine derart dünne Oberschicht, wie sie der Träger dieser Kultur ist, dazu neigt, sich auf dem Gebiete der Ergologie den Unterworfenen anzupassen, zumal sie ja selbst körperliche Arbeit kaum verrichtet, sondern in erster Linie organisierend und verwaltend tätig ist. Erhalten kann sich nur das, was kultische Bedeutung hat oder, was in unserem Falle ziemlich das gleiche ist, mit der geheiligten Person des Königs zusammenhängt. Erhalten können sich ferner noch Dinge, die mit der einstigen kriegerischen Lebensweise der Oberschicht zusammenhängen. Die Musikinstrumente der königlichen Kapelle, die Doppelglocke, Tiereschwänze als Hoheitsabzeichen, eine bestimmte Schwertform, das Szeptermesser der Könige, das sind Gegenstände, die sich in das aufgezeigte Schema fügen und die wir als rhodesisches Kulturgut betrachten können. Der Verbreitung dieser Dinge sind wir im Abschnitt über die Ethnologie der Jagazüge zum Teil bereits nachgegangen. Sie treten, oder besser gesagt, traten in den Zentren feudaler Staatenbildung mit großer Regelmäßigkeit auf und werden von den älteren Autoren immer wieder bestätigt. Es würde diese Arbeit unnötig belasten, die Verbreitung dieser Dinge mechanisch wiederzugeben. Wenn wir der materiellen Kultur trotzdem einen eigenen Abschnitt widmen, so geschieht es deshalb, um einer Erscheinung nachzugehen, deren Untersuchung einen vielleicht nicht ganz belanglosen Beitrag zum Wesen rhodesischer Kultur liefert: Steinbauten afrikanischen Ursprungs innerhalb unseres Arbeitsgebietes.

a) Steinbau und rhodésische Kultur.

Es ist ein ganz bestimmter Bauplan, nach welchem wir die Mussumbas, Libatas und Ombalas der rhodesischen Könige unseres Gebietes immer wieder errichtet finden: eine runde Umzäunung, Holzpallisade oder Knüppelzaun, durchbrochen von Toren, umschließt die ganze Anlage. In der Mitte steht als verkleinerte Wiederholung des Ganzen das Gehöft des Königs, wieder mit einer runden Befestigung umgeben. Aus den zahl-

reichen Schilderungen, die aus allen Gebieten politischer Machtentfaltung vorliegen, sei eine ältere Beschreibung Bihes herausgegriffen: „Die Libatas sind mit starken Holzpallisaden befestigt . . . , während ein zweites, inneres Pfahlwerk die Wohnung des Herrn umschließt und schützt. Die innere Umzäunung heißt Lombe“ (53, S. 154). Diese Bauart ist heute noch in Schwung (33, S. 208). Und nun eine überraschende Feststellung: es hat eine Zeit gegeben, wo diese königlichen Residenzen in ähnlicher Art, aber in — Stein, ausgeführt wurden. Es liegen hierüber Berichte von vier verschiedenen Forschern vor, die zu ganz verschiedenen Zeitpunkten gegeben wurden, aber das gleiche aussagen, so daß an dieser verblüffenden Tatsache nicht zu zweifeln ist. Magyar, dem wir so vieles, wertvolles Material verdanken, schildert um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts Bailundo, den Hauptort des „Kernlandes der Kimbunda“: „Hauptstadt des ganzen Landes ist Kombala an Bailundo; sie ist an die Seite eines mitten aus einer sanft gewellten Ebene sich erhebenden Amba im Halbkreis erbaut und ist schon aus einer mehrere Meilen weiten Entfernung sichtbar. Sie hat eine von aufeinander gehäuften Steinen errichtete, dicke Ringmauer . . . In der Stadt steigt man von Gasse zu Gasse in Zick-Zack auf roh bearbeiteten steinernen Stufen hinauf. Hier residiert der Fürst . . . Die Stadt zählt etwa 5000 Einwohner, die größtenteils Leibwächter und Beamte des Fürsten sind“ (45, S. 391). Ein ähnliches Bild zeichnet der gleiche Autor von mehreren anderen Plätzen im Mbundulande. Die räuberischen Eigenschaften der Einwohner werden stets ausdrücklich betont (op. cit., S. 388, S. 389, S. 377, S. 379). Den nächsten Bericht über diese Steinbauten verdanken wir Serpa Pinto. 30 Jahre nach Magyar fand er nur mehr Ruinen: „ . . . östlich von Caconda, am Kuando, wo ich unerwarteterweise die Ruinen einer alten Steinmauer entdeckte, die, nach ihrer Ausdehnung zu schließen, sehr wohl eine größere Stadt eingeschlossen haben kann“ (53, S. 80). Nach abermals annähernd 30 Jahren meldet Schachtzabel die bereits überwachsenen Reste von Steinmauern in der gleichen Gegend (57, S. 37). Den Reigen der Berichte schließt in allerjüngster Zeit der Amerikaner Hambly, der auch zu diesen Funden Stellung nimmt: „Nach in Elende besuchten Plätzen zu schließen, gab es eine prae-Ovimbundu Steinbau-Kultur . . . Heute noch ist die Befestigungslinie gut durch 3 Fuß hohe Steinwälle erkennbar. Diese sind aus Rollsteinen (boulders) zusammengesetzt, die die Erbauer an den naheliegenden Berghängen leicht erreichen konnten. Mächtige Steinblöcke wurden ohne Zweifel von den Hängen zu dem kleinen Plateau gerollt, das als Bauplatz erwählt war und das eine herrschende Sicht über ausgedehnte Ebenen und Täler gewährt.“ „In der Mitte der Umwallung ist ein Haufen herbeigeschaffter Rollsteine, der wahrscheinlich die Lage eines Versammlungsplatzes andeutet. Eine Nachschau im hohen Gras offenbart Steinplatten und zylindrische Reiber, die lange Zeit zur Malung des Getreides in Verwendung standen, was an der Abnutzung des unteren Steines kenntlich ist. Einige dicke Steine sind so abgenutzt, daß sie fast durchlöchert sind. Verwitterte Steine, wahrscheinlich als Schaber benutzt, sind zu finden“ (33, S. 207). Stellen wir zunächst einmal fest, daß die Annahme einer Prä-Mbundukultur durchaus nicht notwendig ist. Hambly irrt, wenn er schreibt: „Die Ovimbundu haben keinerlei diese Plätze betreffende Tradition, noch gibt es irgendeine sagenhafte Andeutung, daß die Ovimbundu je ihre Dörfer aus Stein erbauten“ (op. cit., S. 207). Magyar bezeugt in völlig eindeutiger Weise, daß die mit Steinmauern umringten Städte zu seiner Zeit noch in normaler Art bewohnt waren. Wir wissen, aus welchen mannigfachen Anlässen und wie oft ein Dorfwechsel auf unserem Gebiet stattzufinden pflegt. Diese Gepflogenheit erklärt auch die Tatsache,

daß bereits 30 Jahre nach Magyar diese Steinmauern als verlassene Ruinen aufgefunden wurden. Hambly stellt selbst fest, daß er an der fraglichen Stelle Topfscheiben fand, in einer Art und aus einem Material, wie noch heute bei den Mbundu gebräuchlich, er nimmt aber an, daß diese Scherben sekundär hinzugekommen sind, da sie nicht in seine hypothetische Prä-Ovimbundukultur passen (op. cit., S. 207). Entgegen der Meinung Hamblys müssen wir feststellen, daß wir auf Grund der Berichte Magyars, die dem Amerikaner offenbar entgangen sind, an deren Richtigkeit aber nicht zu zweifeln ist, gezwungen sind, diese Steinbauten den Vorfahren der heute lebenden Mbundu zuzuschreiben, solange die Archäologie nicht einen Gegenbeweis erbringt.

Der Verlauf dieser Arbeit hat klar aufgezeigt, daß die Völker der untersuchten Staatenbildungen rhodesischer Prägung in zwei Schichten zerfallen, die sich ethnisch und kulturell, aber (nach Baumann, 5, S. 11) auch rassisch unterscheiden, in eine überlagernde, zahlenmäßig dünne Herrscherschicht und in die breite Masse der bodenständigen Hackbauerbevölkerung. Wenn wir oben festgestellt haben, daß die fraglichen Steinbauten den Vorfahren der Mbundu zuzuschreiben sind, so müssen wir uns jetzt die Frage vorlegen, welchen dieser beiden Volksteile wir für sie verantwortlich zu machen haben, eine Frage, die sich fast von selbst beantwortet. Magyars Berichte zeigen deutlich, daß es gerade die Residenzen der Könige oder mächtiger Provinzgouverneure sind, die durch Ringmauern geschützt und von „Leibwächtern und Beamten des Fürsten . . .“ (45, S. 391) bewohnt werden. Die Dörfer der unterworfenen Gangella entbehren derartiger Befestigungen und auch dort, wo dieses Volk noch frei in angestammter Dorfdemokratie lebt, ist nichts von solchen Werken bekannt. Abgesehen von diesen handgreiflichen Tatsachen machen aber diese steinumwallten Königssitze, auf einer Anhöhe errichtet und das Land ringsum beherrschend, ganz den Eindruck von Zwingburgen einer volksfremden Herrscherschicht, die die Früchte ihrer Räubereien in Sicherheit genießen will und die Liebe ihrer Untertanen durch Wall und Graben ersetzen muß, eine Befestigungsart, die tatsächlich in Anwendung kommt (op. cit., S. 243). Wir müssen also festhalten, daß es der Wille der Herrscherschicht war, der diese Bauwerke entstehen ließ, einer Herrscherschicht, die wir als die Träger rhodesischer Kultur in diesem Lande kennengelernt haben und als — Abkömmlinge der alten Jaga. Kehren wir noch einmal zu diesen zurück und befragen wir den alten Battell, ob er zu unseren Gedankengängen nichts beizutragen hat. Und wirklich, wir finden, daß auch seine Jaga ihr Lager in der gleichen Art zu befestigen pflegen, wie es heute noch bei den Fürsten rhodesischer Prägung üblich ist. Battell berichtet: „It is the order of these people, wheresoever they pitch their camp, although they stand but one night in a place, to build their fort, with such wood or trees as the place yieldeth: so that the one part of them cutteth down trees and boughs, and the other part carrieth them; and buildeth a round circle with twelfe Gates. So that every captain keepet his gate. In the midde of the fort is the generals house, intrrenched round about, and he hath many porters to keep the door“ (56, S. 29). Wir finden also die gleiche Art der Befestigung, nämlich eine runde Umwallung, in der Mitte das Haus des Königs, resp. des Anführers, für sich ebenfalls wieder durch eine Umzäunung geschützt, in wesentlichen Zügen übereinstimmend bei den Mbundu in Holz, bei dem gleichen Volk in Stein (Hambly fand in der Mitte der Steinumwallung, wie erinnerlich, einen Haufen Steine, die er für die Reste eines Versammlungshauses hält) und schließlich bei den alten Jaga wieder in Holz. Das ist eine weitere Übereinstimmung, die die Jaga mit den zum Vergleich herangezogenen Staaten verbindet.

Die enge Beziehung des ganzen Komplexes zu den 12 Anführern kommt hier durch die 12 Tore zum Ausdruck. Es drängt sich nun die Frage auf, ob wir in den Jaga die Träger dieser Steinbautechnik erblicken können. Von einer solchen Kenntnis erwähnt Battell allerdings nichts, was nicht weiter verwunderlich erscheint, wenn wir die schweifende Lebensweise dieser Horden bedenken. Gestützt wird aber diese Annahme durch den Nachweis einer ähnlichen Bauweise bei den Lunda, deren engen Zusammenhang mit den Jaga wir bereits dargetan haben und in deren Herrscherhaus wir den Ursprung der Jaga suchen (54, S. 168). Unsere Beweisführung schließt sich, wenn wir dartun, daß es nicht europäischer Einfluß ist, dem die Steinbauten der Mbundu zuzuschreiben sind. Wieder ist es Magyar, der uns das Material hierzu liefert, indem er ausdrücklich feststellt, daß die Mbundufürstentümer zu jener Zeit noch völlig unabhängig von Portugal waren und ein Eindringen in diese selbständigen Staaten für einen weißen Mann Lebensgefahr bedeutete (45, S. 387, 416).

Welche sind nun die Schlußfolgerungen, die sich aus all diesen Tatsachen ergeben? Man war allgemein der Meinung, daß die Ruinen von Simbabwe die einzigen Bauten im schwarzen Afrika seien, bei denen Stein Verwendung fand. Deshalb glaubten auch viele, die Urheber dieser Bauten nicht unter der heute lebenden, eingeborenen Bevölkerung suchen zu dürfen. In Bailundo, aber auch in anderen Mbundustaaten haben wir nun Steinbauten, wenn auch bei weitem weniger großartige, von denen unumstößlich feststeht, daß sie von Eingeborenen errichtet wurden. Es soll nicht versucht werden, in leichtfertiger Weise irgendeinen Zusammenhang zwischen den beiden Vorkommen zu konstruieren. Immerhin aber bleibt es eine auffallende Tatsache, daß diese Bauten gerade im Rahmen eines feudalen Staatswesens rhodesischer Prägung auftreten, wie auch das Reich des Monomotapa eines war, an einer Stelle, wo das Ende jenes scheinbar unentwirrbaren Knotens zu liegen scheint, dessen geheimnisvollen Mittelpunkt Monomotapas Reich bis heute bildet, in einer Gegend, wo die letzte Welle rhodesischer Expansionskraft an der Klippe europäischer Kolonialinteressen zerschellte. — Abschließend können wir als Ergebnis dieses Abschnittes festhalten, daß zwischen Verwendung von Stein zu Bauzwecken und rhodesischer Kultur ein Zusammenhang besteht, eine Tatsache, die durch die Ruinen von Simbabwe nahegelegt ist, der jedoch nie Ausdruck verliehen wurde, da man diese Bauten als einziges Vorkommen ihrer Art im rhodesischen Kulturbereich betrachtete.

III. Kapitel.

Kulturhistorische Ergebnisse.

1. Jagdzüge und rhodesischer Kulturkreis.

Obwohl die Ergebnisse dieser Untersuchung im Laufe der Arbeit zum Teil bereits in kleineren, verstreuten Zusammenfassungen zur Darstellung gebracht wurden, wollen wir sie zum Abschluß nochmals scharf skizzieren, um sie in ihrer Gesamtheit zu überblicken.

Eine methodisch-vergleichende Untersuchung jener Kulturelemente, die uns der alte Battell als einziger Augenzeuge von den Jaga überliefert, hat uns zweierlei offenbart: erstens, daß diese Elemente bei einer Reihe von Völkern ihre Entsprechung finden und diese solcherart mit den Jaga verbinden und zweitens, daß ein guter Teil dieser Elemente darüber hinaus zu dem Bestand eines ganz bestimmten Kulturkreises gehört, des rhodesischen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung, in Einklang gebracht mit den Traditionen, ließen die Könige und die Oberschicht der zum Vergleich

herangezogenen Völker als Jagaabkömmlinge erkennen, bzw. offenbaren die mit den Jagazügen zur selben Zeit in westlicher Richtung verlaufende Lubawelle, die mit der Gründung des Lundareiches ihren Höhepunkt erreichte, als Mutterschoß der Jaga, in denen wir die letzten Ausläufer dieser rhodesische Kultur verbreitenden Völkerbewegung erkannten. Die Frage nach der Herkunft jener 12 echten Jaga, die sich sogar dem ungeschulten Auge des alten Battell von der breiten Masse ihres zusammengelaufenen Anhangs abhoben, deckt sich also mit der Frage nach der Abstammung jener Herrscherhäuser, insbesondere der Lubaherrscherschicht des Lundareiches, die kulturhistorische Stellung jener echten Jaga aber, der Anführer der nach ihnen genannten Horden, erfährt eine restlose Klärung: Die Jaga sind Träger und Verbreiter rhodesischer Kultur und somit diesem Kulturkreis zuzurechnen.

Aus dieser Tatsache ergibt sich die Möglichkeit, von den Jaga ausgehend Rückschlüsse zu ziehen auf die rhodesische Kultur selbst und so ein Licht zu werfen auf bisher unbekannte Teilgebiete dieses Kulturkomplexes, der seit Jahrhunderten durch Europas Einfluß zur Ruhe gelangt ist und über dessen Mechanik wir aus diesem Grunde nichts auszusagen wissen. Wir haben in den 12 echten Jaga nicht thronberechtigzte Angehörige eines königlichen Klans zu erblicken, die mit ihren Frauen und ihrem Anhang weiterwandernd in der Ferne ihr Glück suchen, indem sie eigene Staaten begründen. Durch ihre grausamen Methoden, Kindermord und Ergänzung ihres Bestandes durch Aufnahme der lebensfähigsten Halbwüchsigen der besiegten Dörfer und Stämme, treffen sie unbewußt eine biologische Auslese und schaffen so den Grundstock zu jener kriegerischen, körperliche Arbeit verachtenden Oberschicht, auf die sich die Despotie der von den „echten Jaga“ stammenden Königsfamilie nach Gründung eines neuen Staates stützt. Diese Königsfamilie ist das eigentliche Ferment der Staatenbildung, ihre Angehörigen, die obersten Würdenträger, sind das aktive Element innerhalb der bodenständigen, in ihrer Gesamtheit schwerfälligen Hackbauerbevölkerung des Bantumutterrechtes. Ihre so ganz andere, an die eines Hirtenvolkes gemahnende, bewegliche Geistigkeit bringt, verwaltend und organisierend, die breite Masse der Unterworfenen auf vielen Lebensgebieten zu neuen, gesteigerten Leistungen. Trotz stärkster Polygamie der Herrschenden sind diese zahlenmäßig zu schwach, um die Überschichteten biologisch nachdrücklich zu beeinflussen und wenn sie auch allenthalben hamitoide Züge einprägen, so sinken diese, wenn die Spannkraft der Dynastie nachläßt, doch wieder zurück in ihre frühere Geistigkeit, die auf staatlichem Gebiet ihren so beredten Ausdruck in einer demokratischen Dorfverfassung findet. Alles in allem, das Bild einer Herrschaftsüberlagerung, zustande gekommen durch eine firnis dünne Oberschicht. Als Ergebnis halten wir fest: die Jaga sind das Symbol einer ganzen Völkerbewegung, ihr Verhalten und ihr Schicksal offenbaren uns die Mechanik rhodesischer Kultur.

2. Die Jagastaaten.

Das zweite Kapitel dieser Arbeit ließ uns die Jagastaaten als Brennpunkte rhodesischer Kultur erkennen; wir konnten im Zuge der Untersuchung vom Gesichtspunkt unseres Arbeitsgebietes einige für das Wesen rhodesischer Kultur bedeutsame Feststellungen machen, deren Allgemeingültigkeit noch durch eine umfassende Prüfung zu erhärten ist, die aber für die hier untersuchten Völker zutreffen. a) Die höchste Würde im Staate, das Amt des göttlichen Königs, bleibt trotz weiblichen Machtpersonen und anderen mutterrechtlichen Zügen, die die Herrscherschichten zeigen, der Frau versagt. Mittler zu den göttlichen Ahnen, Brennpunkt

religiöser Anschauungen und kultischer Handlungen kann nur ein König sein. b) Die göttliche Stellung des Königs ist keineswegs nur religiös-abstrakt aufzufassen, sondern hat eminente politische Bedeutung. Die Allgewalt des Herrschers und der bedingungslose Gehorsam seiner Untertanen ist in späteren Entwicklungsstadien in erster Linie durch diese göttliche Überhöhung bedingt und gesichert. Das ist ein Grund, weswegen diese Stellung von den staatengründenden Ablegern rhodesischer Herrscher immer wieder angestrebt wird. e) Vier der häufigsten Ausbreitungsarten rhodesischer Kultur: 1. Verbreitung durch nicht thronberechtigte, auswandernde Angehörige der Dynastie, die ihre eigenen Staaten begründen (z. B. Jaga). 2. Verbreitung durch die als Provinzgouverneure eingesetzten Angehörigen der königlichen Sippe, die die Hofhaltung des Herrschers bis in Einzelheiten nachzuahmen bestrebt sind. 3. Verbreitung durch den Nachahmungstrieb der nicht zur Dynastie gehörenden, den Reihen der Überschichteten entnommenen Amtsträger, bzw. sogar durch außenstehende, aber im Einflußgebiet rhodesischer Kultur lebende, selbständige Dorfhäuptlinge. 4. Verbreitung durch in den Prinzenrang erhobene Wahlgattungen hochgestellter Frauen, die nach ihrer Entlassung eigene Gesellschaftsgebilde nach rhodesischem Vorbild errichten. d) Die rhodesische Kultur ist nicht auf Vater- oder Mutterrecht festzulegen; sie zeigt Komponenten aus beiden Richtungen. Ihre mutterrechtlichen Züge sind scharf zu trennen vom Mutterrecht des mittleren Bantugebietes. e) Die immer wieder festzustellende Bindung der Herrscherhäuser an gewisse edle Tiere, in erster Linie an die Großkatzen Löwe und Leopard, sind späte Rudimente eines sekundären Totemismus, durch welche die Königsfamilie sich scharf von der Masse der Überschichteten abhebt. f) Die im Reiche des Monomotapa, dem alten Zentrum rhodesischer Kultur, bestehende Beziehung der Oberschicht zu Steinbauten findet in Angola eine gewisse Entsprechung. Diese Bauten erscheinen auch hier an eine Herrscherklasse gebunden, die in jeder Hinsicht Träger rhodesischer Kultur ist.

Name und geographische Lage der behandelten Völkerschaften und Staatenbildungen

1. Jaga. Nomadisierende Horden, deren Aktionsradius im 16. und 17. Jahrhundert historisch auf das Gebiet zwischen Kongo, Kwango, Kunene und Westküste festgelegt ist.
2. Lunda. Sammelname für eine Reihe von Völkern und Stämmen, die das Gebiet des oberen Kassai und seiner beiderseitigen Zuflüsse bewohnen. Sie unterstanden der Oberhoheit des Muata Janvo, dessen Einfluß im Osten bis an den Tanganjika reichte. Die Ostlunda des Muata Kazembe sind ein Ableger des Lundareiches und bewohnen das Gebiet südlich des Merusees.
3. Bangala. Bilden einen geschlossenen Staat, der am westlichen Kwangoufer zwischen dem 8. und dem 10. Grad südlicher Breite liegt.
4. Bajakka. Bewohnen den Unterlauf des Kwango zwischen dem 4. und 8. Grad südlicher Breite.
5. Mbundu. Bilden eine Staatenkonföderation, die das Hochland von Benguella bedeckt.
6. Nyaneka. Volk der Ambogruppe im Kunenebogen.
7. Kuanyama. Ambovolk zwischen Kunene und Okawango.

Literaturverzeichnis.

1. Barthel: Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents. Mitteilungen des Vereins für Erdkunde. Leipzig 1893. S. 5—88.
 2. Bastian, A.: Ein Besuch in San Salvador. Bremen 1859.
 3. — Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 2 Bde. Jena 1874.
 4. Baumann, H.: Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika. Z. Ethnol. 58 (1926) S. 62ff.
 5. — Lunda. Berlin 1935.
 6. — Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936.
 7. — Die afrikanischen Kulturkreise. Afrika 7 (1934) 2 S. 129ff.
- Zeitschrift für Ethnologie. Jahrg. 1939.

8. Brinker, P. H.: Heidnisch religiöse Sitten der Bantu. . . . Globus 67 S. 289f.
9. — Charakter, Sitten und Gebräuche der Bantu Deutsch-Südwestafrikas. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. III, 3. S. 66—92.
10. Buchner, M.: Vortrag über eine Reise ins Lundareich. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde. Berlin 1882, 9. S. 77—103.
11. — Das Reich des Muatianwo und seine Nebenländer. Deutsche geographische Blätter 1 (1883) S. 56—67.
12. — Die Lukokescha, die gynokratische Herrscherin des Lundareiches. Globus 51 (1887) S. 135—137.
13. — Die Ambakisten. Z. Ethnol. 47 (1915) S. 395—403.
14. Burton, R.: The Land of Cazembe. 3 Abteilungen. Published by the Royal Geograph. Society. London 1873.
15. Buschan: Völkerkunde. 1. Bd.
16. Büttner: Reisen im Kongolande. Leipzig 1890.
17. — Reise von San Salvador zum Quango. Mitteilungen der Afr. Gesellschaft 5. Heft 3.
18. Cahun, L.: Le Congo. Brüssel 1883.
19. Cameron, L.: Across Afrika. London 1877.
20. Capello and Ivens: From Benguela to the territory of Jacca. London 1880.
21. Carvalho, D.: Expedicao Portugueza ao Muatianvua. Bd. 2 und 4. Lisboa 1890.
- 22a. Cavazzi, A.: Historische Beschreibung der . . . drei Königreichen Congo, Matamba und Angola. München 1694.
- 22b. — Italienische Originalausgabe. Bologna 1687.
23. Cooley: Joaquim Gracas Reise zu dem Muatianwua. Peterm. Mitt. (1856). S. 309ff.
- 24a. Dapper, O.: Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika.
- 24b. — Holländische Originalausgabe. Amsterdam 1676.
25. Estermann: Ethnographische Beobachtungen über die Ovambo. Z. Ethnol. 63 (1932) S. 40—45.
26. Francois, H.: Geschichtliches über die Bangala, Lunda und Kioko. Globus 53 (1888) S. 273—275.
27. Frobenius, L.: Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
28. — Im Schatten des Kongostaates. Berlin 1907.
29. — Ethnologische Ergebnisse der . . . deutschen innerafrikanischen Forschungs-expedition. Z. Ethnol. 37 (1907) S. 311—333.
30. — Atlas Africanus. München 1922.
31. Gamitto A. C. P.: O Muata Cazembe. Lisboa 1854.
32. Goldstein, H.: Die Lukokescha des Lundareiches. Globus 95, 21, S. 331—334.
33. Hambly, W.: The Ovimbundu of Angola. Chicago 1934.
34. Ihle, Das alte Königreich Kongo. Leipzig 1929.
35. Jaspert, F. u. W.: Die Völkerstämme Mittelangolas. Frankfurt 1930.
36. Johnston, H. H.: George Grenfell and the Congo. 2 Bde. London 1892.
37. — British Central Africa. London 1897.
38. — On the Races of the Congo. . . . Journal of the Anthropol. Inst. London 13 (1884) S. 461—479.
39. Krafft, M.: Die Rechtsverhältnisse der Ovakuanyama. Mitteilungen aus deutschen Schutzgeb. 27 (1914).
40. Kroll, H.: Die Haustiere der Bantu. Z. Ethnol. (1928) S. 177—290.
41. Krummenacker, A.: Die Thronbesteigung der ehemaligen Großhäuptlinge lin Bihe. Echo aus der Mission der Väter vom hl. Geist. S. 811ff.
42. Küsters, P. M.: Das Grab der Afrikaner. Anthropos 1921/22 S. 183—229; 913—959.
43. Livingstone, D.: Missionsreisen und Forschungen in Süd-Afrika. Leipzig 1858.
44. Lux: Von Loanda nach Kimbundu. Wien 1880.
45. Magyar, L.: Reisen in Südafrika in den Jahren 1849—1857. Leipzig 1859.
46. — Erforschung von Innerafrika. Peterm. Mitt. 6 (1860) S. 227—273.
47. — — Peterm. Mitt. 3 (1857) S. 181—199.
48. Maquardsen-Stahl: Angola. Berlin 1928.
49. Manso Paiva: Historia da Congo. Lisboa 1877.
50. Monteiro: Angola and the River Congo. 2. Bd. London 1875.
51. Paulitschke, Ph.: Aus dem Reiche des Muatianwua. Österreichische Monatsschrift für den Orient 18 (1892) S. 87—89.
52. Plancquaert: Jaga et Bayaka du Kwango. Bruxelles 1932.
53. Pinto Serpa: Serpa Pintos Wanderungen quer durch Afrika. 2 Bde. Leipzig 1881.
54. Pogge, P.: Im Reiche des Muata Jamvo. Berlin 1880.
55. — Das Reich und der Hof des Muata Jamvo. Globus 23 (1877) S. 14ff.

56. Ravenstein: The strange adventures of Andrew Battell of Leigh in Angola. London 1901.
57. Schachtzabel: Im Hochland von Angola. Dresden 1923.
58. — Koloniale Rundschau 1920 S. 204ff.
59. Schmidt, M.: Zur Rechtsgeschichte Afrikas aus portugiesischen Berichten. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften 34 S. 441—477; 35 S. 1 bis 56.
60. Schütt, O.: Reisen im südwestlichen Becken des Kongo. Berlin 1881.
61. — Reise zum Lubahäuptling Mai. Globus 37 (1880) S. 30—31.
62. Seiner, F.: Ergebnisse einer Bereisung des Gebietes zwischen Okawango und Sambesi. Mitteilungen aus deutschen Schutzgebieten 22 (1909).
63. Tastevin: La famille Nyaneka. Internationale Woche für Religionsethnologie 5 (1929) S. 269—287.
64. Tönjes, H.: Ovamboland. Berlin 1911.
65. Torday-Joyce: . . Bayaka . . . Journal of the Royal Anthropol. Inst. 36 (1906), S. 39—60.
66. Torday-Joyce: The Ethnology of the South West Free-State. Journal of the Royal Anthropol. Inst. 37 (1907) S. 133—156.
67. Torday: On the Trail of the Bushongo. London 1925.
68. Valdez, F. T.: Six Years of a Travellers Life in Western Africa. 2 Bde. London 1861.
69. Villain, P.: Le peuple Nyaneka. Annales des pères du Saint-Esprit 1929 S. 119ff.
70. Weule: Völkerwanderungen in Afrika. Peterm. Mitt. (1914) S. 122ff.
71. Wilson: West-Afrika. Leipzig 1868.
72. Wing, R. P. van: Etudes Bakongo. Bruxelles 1921.
73. Wißmann, H. v.: Im Innerafrika stattgehabte Völkerverschiebungen. Z. Ethnol. 15 (1883) S. 453ff.
74. — Im Innersten Africa. Leipzig 1888.
75. — Unter deutscher Flagge. Berlin 1889.
76. — Zeitschrift für Erdkunde. Berlin. 1883. S. 69ff.
77. Zucchelli, A.: Merkwürdige Missions- und Reisebeschreibungen nach Congo in Athiopien. Frankfurt 1715.

Die Geschichten vom Grafen Hu.

Untersuchungen an chinesischen Volksmärchen 2.

Von

Wolfram Eberhard, Ankara.

Unter den von Ts'ao Sung-yeh (Chin-hua) gesammelten und von mir mitgebrachten Volksmärchen und Texten aus dem Bezirk Chin-hua (Provinz Chêkiang)¹⁾ befindet sich eine in sich geschlossene Gruppe von Geschichten über den Grafen Hu und seinen Kult auf dem Berge Fang-yen bei Yung-k'ang (Provinz Chêkiang). Es handelt sich dabei um einen der Bergkulte, die für viele Gebiete Chinas typisch sind. Am bekanntesten ist der Kult der Pi-hsia yüan-chün auf dem Miao-fêng-shan bei Peking und der Kult ebenfalls der Pi-hsia yüan-chün auf dem T'ai-shan in der Provinz Shantung. Diese Bergkulte entstammen, soweit wir bisher sehen können, wohl nicht alle derselben Kultur. Einmal scheint für das nördliche Altchina die Vorstellung des Totenbergs typisch gewesen zu sein, des Berges, zu dem die Seelen nach dem Tode wandern. Dann gab es in der

¹⁾ Die Texte befinden sich im Museum für Völkerkunde, Berlin. — Diese Arbeit ist eine Teilveröffentlichung (Nr. 9) der Ergebnisse meiner, mit Unterstützung der Baesslerstiftung 1934/35 unternommenen ersten Chinareise. Eine Übersicht über die früheren Veröffentlichungen findet sich im „Baessler-Archiv“ 1940 S. 45 Anm. 1.

Provinz Shantung einen speziellen Kult für 8 Gottheiten, in dem der Kult des „Nabels der Erde“ (eine artesische Quelle in Chi-nan-fu, Shantung) eine zentrale Stellung einnahm, in dem aber auch Berge eine Rolle spielten. Schließlich gab es im alten Mittelchina die Verbindung des Berges mit der Vorstellung der Fruchtbarkeit: ein junges Paar wurde einem Berg geweiht und wurde ein Jahr lang göttlich verehrt, dann geopfert. Die Vorstellung des Berges als Fruchtbarkeitsspende ist aber über Mittelchina hinaus auch im alten West- und Nordwestchina nachweisbar, wenn auch ohne die Opferung.

Ich bringe nun zunächst ein paar Texte, die über den Kult des Gottes Hu auf dem Berge Fang-yen sprechen. Die Texte stammen aus der Hand von Schulkindern, die sie auf Bitten von Herrn Ts'ao niederschrieben, sie sind daher oft unklar im Ausdruck und stilistisch nicht einwandfrei, dafür inhaltlich um so echter.

I.

Text 1:

Der Vorname von Graf Hu ist Tsê. Er kam in der Sung-Zeit im Amt bis zur Stellung eines Hofjunkers („lang“). Später errichtete man ihm in Yung-k'ang beim Berge Fang-yen einen Tempel. Da erhält er der Menschen Verehrung und Opfer und ist sehr wirksam. In jedem Jahr werden die Tempeltore im Anfang des 8. Monats geöffnet. Alle nach Fang-fang pilgernden Leute fasten und essen kein Fleisch. Auch wagen sie nicht unbedacht zu reden. Sie gehen mit aufrechtem, ehrfürchtigem Herzen hin und verehren ihn. Manche machen auf dem Wege alle drei Schritte eine Verehrung. In Chin-hua ist am 15. 8. großer Empfang, bei dem Gong geschlagen und Trommel getrommelt wird und Standarten und Banner getragen werden, auf denen steht: „Er schützt das Volk und hilft dem Volk“. Andere hängen lange grüne Fäden auf, weil Graf Hu einer der fünf Grafen ist, ein Gott, den das Volk liebt, der dem Volk hilft und es schützt und der die fünf Getreidesorten und die sechs Haustiere beschützt.

(II, 30 — aus Chin-hua.)

Anm.: Über die übrigen vier Grafen, die in diesem Bezirk verehrt werden sollen, habe ich keine weiteren Nachrichten finden können. Zur Biographie siehe hinten!

Text 2:

In meiner Heimat ist man in der Angelegenheit von Fang-yen sehr eifrig. Junge Leute von 16 oder 20 Jahren und alte Leute von 50—60 Jahren gehen unbedingt nach Fang-yen, um den Buddha zu ehren. Vor der Pilgerfahrt ist viel zu tun. Zuerst kauft man eine Laterne, auf der man seinen Namen niederschreibt, und auf die andere Seite schreibt man: „Pilgere nach Fang-yen“. Dann kauft man Opferpapier, Räucherwerk, Kerzen und anderes. Am 12. 8. (das ist in jedem Jahre die feste Zeit), einen Tag davor, wäscht man sich und betet im Tempel zum Buddha. Um Mitternacht am 12. 8. opfert man Himmel und Erde, begrüßt den „Großvater“, schießt Raketen ab und ruft so die Mitpilger des eigenen oder eines anderen Dorfes zusammen. Man trägt eine Kiste mit sich oder einen Packen, in dem die Eßsachen und die Kleider und Dinge für das Opfer sind.

Die Reisezeit ist in jedem Jahr vom 12. 8. bis zum 20. 8. Während die Pilger unterwegs sind, zündet man zu Hause jeden Abend Opferpapier und Räucherwerk und Kerzen an und betet in Richtung auf den Berg von Fang-yen. Am letzten Tag (20. 8.) kaufen die Pilger noch viele Spielsachen, kleine Tiger, Kuchen und anderes und bringen sie mit. Zu Hause

geht man dann in den Tempel und betet zu Buddha, im Hause betet man zu Himmel und Erde und zum „Großvater“ und schießt Raketen ab. Dann schenkt man die mitgebrachten Dinge an die Nachbarn. Die Nachbarn zeigen sich sehr dankbar und sagen: „Der Fang-yen-Pilger ist zurück. Wir danken dir“, und anderes. Die Leute meiner Heimat gehen nur nach Fang-yen, um den Grafen Hu zu ehren, der so zauberkräftig ist. Kinder gehen pilgern, weil sie während einer Krankheit ein Gelübde getan haben, und die Alten gehen hin, weil sie weiter Glück haben wollen.

(II, 109 — Aus Lan-ch'i.)

Anm.: „Großvater“ ist die Anrede für den Grafen Hu. — Buddhas nennt man im Volk alle Götter, auch wenn sie keinerlei Beziehung zum Buddhismus haben. — In Klammern gesetzte Sätze stehen auch im chinesischen Originaltext in Klammern!

Text 3:

Meine Heimat liegt an einem vom Verkehr abgelegenen Ort, daher lebt die Mehrzahl der Leute von Landwirtschaft, und außer an Blitz und Donner glauben sie nur an den Buddha. Buddha ist ihr einziger Glaube, der noch mächtiger ist als der an Blitz und Donner. Er soll große Geisterkraft haben, und wenn man sich gegen ihn vergeht, so sei das sehr gefährlich. Man müsse dann schon selbst hingehen und Reue zeigen. Er kann die Schuld der Menschen beseitigen und wenn man ihn bittet, so erhört er einen . . .

Daher muß man, wenn man 16 Jahre alt ist, einmal zum Grafen Hu nach dem Berge von Fang-yen gehen. Arme Leute, die nicht das Reise-geld für den weiten Weg haben, gehen nur zu der Neun-Gipfel-Klippe in unserem Kreis. Das ist nämlich eine der Sehenswürdigkeiten unserer Heimat. Da ist in einer Höhle das Bild des großen Gottes Graf Hu, und diese Höhle heißt „Heiligenhöhle der 9 Gipfel“. Man erzählt sich, der Graf Hu komme am 17.—19. 8. unbedingt zu ihr, darum sei sie ebensogut. Sonst bricht man am 1. 8. auf, entweder zu Land oder zu Wasser. Geht man zu Land, so nimmt man als Wegzehrung Klöße mit und Räucher-papier, Räucherstäbchen, Kerzen und anderes. Die Eltern raten einem, nichts Unnützes zu reden. Zu Hause wird drei Tage lang gefastet, und morgens und abends macht man eine Verehrung nach Osten zu, weil das Land des Grafen Hu östlich von meiner Heimat liegt. Die Leute, die nach der Klippe von Fang-yen gehen, tragen immer eine Laterne bei sich, auf der ihr eigener Name steht und „Weihrauchbringer in Fang-yen“. Ist die Zeit der Rückkehr gekommen, dann empfangen einen die Kinder am Wege voller Freude, weil sie Puppen und anderes zum Spielen mitgebracht bekommen. In dieser Zeit ist in jedem Dorfe Lachen und zugleich der Streit der Kinder untereinander. (III, 12 — Aus T'ang-ch'i.)

Anm.: Die Punkte stehen auch im Original. Anscheinend fehlt ein Stück Text.

Text 4:

In meiner Heimat werden im Jahre an einem Tage immer Raketen abgeschossen, Schweineköpfe gekauft, Hühner oder Enten, und vor dem Haustor wird der Himmel verehrt. Es ist ähnlich lebhaft wie beim Neujahrsfest. Was ist das für ein Tag? Das ist der 18. 8., wo man von dem Berge von Fang-yen von der Verehrung des Grafen Hu zurückkommt und wo man dem Grafen für die gute Reise danken will.

Die Männer gehen bei uns immer, wenn sie 20 Jahre alt sind, hin, und wenn sie außerhalb arbeiten, auch dann kommen sie dazu zurück. Außerdem gehen auch von den 30-, 40-, 50 . . .-jährigen in jedem Jahre auch über 30 Männer hin. Drei Tage vor der Pilgerfahrt muß man vege-

tarisch leben, gleichzeitig muß man ein reines Herz haben und darf nichts böses sprechen. Sonst wird man von dem großen Gott Hu bestraft. So war da einmal eine Frau, die nach Fang-yen gehen wollte, und weil sie sich des Gewichtes wegen scheute, die Eßsachen, wie Klöße, getrockneten Bohnenkäse und ähnliches, mitzunehmen, darum ließ sie sich 2 Pfund Datteln kaufen und nahm die mit. Leider aber erfuhr der Graf Hu das und sagte: „Dieser Mensch ist nicht bei der Sache, der kommt nur wegen des Essens!“ Daher bestrafte er sie und ließ sie nicht essen. Die Datteln stanken nämlich nachher sehr.

Wenn man aber aufrichtig ist, dann vergilt es einem Graf Hu sehr gut. Da war einmal ein Mann, der hatte vor drei Jahren dem Grafen Hu sein Leben gelobt. Als er nun in diesem Jahr die Pilgerfahrt machen wollte, die er versprochen hatte, war gerade am 16. 8. seine Hochzeit festgesetzt. Andere Leute hätten sich darauf sehr gefreut. Aber er kümmerte sich gar nicht darum, sondern bereitete sein Gepäck vor, nahm Geld mit und wollte gehen. Die Eltern rieten ihm davon ab, auch andere rieten ab, aber er wollte auf jeden Fall gehen. Da bat er seine Schwester, ihm zu helfen. Nun geschah etwas Merkwürdiges: als er in Fang-yen war, wußte Graf Hu von ihm, verwandelte sich in einen Mönch und fragte ihn aus. Er aber antwortete mehrmals sehr ehrerbietig. Da sagte der Mönch: „Du bist wirklich aufrichtig, und ich muß dich darum belohnen.“ Damit hob er seinen Götterbesen und schüttelte ihn vor seinem Gesicht. Er erhob eine schwarze Wolke, stellte ihn auf die Wolke und brachte ihn wie im Fluge nach Hause, und nach einem Augenblick fiel er vor seinem eigenen Hause nieder. Gerade wurde es hell, und die Braut sollte gerade empfangen werden. Wie er da mit einem Mal zu Hause ankam, erschrakten alle. Er erzählte alles genau und alle freuten sich für ihn, alle sagten: „Das ist der Lohn für deine Aufrichtigkeit.“

Dann war da noch eine Frau, die hatte ebenfalls bei Pocken dem Grafen Hu ein Gelübde getan und war wirklich ohne Schaden davongekommen. Darum wollte sie in diesem Jahre gehen und ihr Gelübde einlösen. Aber weil ihr die Füße weh taten und sie nicht gehen konnte, darum machte sie sich Tag und Nacht Gedanken. Schließlich, als der Tag gekommen war, kümmerte sie sich nicht um die Schmerzen, sondern entschloß sich, doch zu gehen. So ging sie einige zehn Li, dann taten ihr die Füße nicht mehr weh. Sie ging sehr kräftig hin und dankte. Die anderen sagten, es sei ein Wunder des Grafen Hu. (I, 2—3 — Aus Tung-yang.)

Anm.: Für Hochzeiten werden lange im voraus astrologisch günstige Tage festgesetzt. Diese sind nicht so häufig, daß sie sich ohne weiteres umlegen lassen.

Text 5:

Bei uns gibt es Sitten um die Prozession nach Fang-yen, deren Herkunft nicht klar ist. Im allgemeinen opfert eine Familie, die einen Sohn bekommen hat, drei Tage lang (die drei Tage nach der Geburt). Vorher werden die Opfersachen in dem Haupttor aufgestellt oder auf einem freien Platz. Man opfert dann in Richtung auf die Klippe von Fang-yen, und die Frauen murmeln beim Opfer sehr leise eine Anzahl Worte, meist einen Wunsch, etwa wie: „X hat im soundsovielten Monat an dem und dem Tag einen Sohn bekommen. Ich hoffe, daß Graf Hu ihn beschützt, daß er glücklich wird, daß er schnell wachse, daß er keine Krankheit und keinen Schmerz habe . . ., und wenn er dann 16 Jahre (oder 16, 20, 24 Jahre) alt ist, dann lassen wir ihn selbst dem Herrn Graf Hu Weihrauch bringen . . .“ Nach dem Opfer opfert man noch den P'u-sa und den Ahnen (wer es sich finanziell leisten kann, selbst für das Kind nach dem Berge von Fang-yen zu gehen, der geht. Wer das nicht kann, muß es sein lassen).

Kommt das Kind in das Alter, das im Gelübde angegeben war, dann muß es alle zum Opfer nötigen Dinge selbst mitnehmen, wie Räucherpapier und Kerzen, und muß zu Fuß gehen. Sonst ist es nicht aufrichtig und der Graf Hu wird Unheil herabsenden.

Im Hause wird drei Tage, ehe der Betreffende geht, von allen Mitgliedern der Familie vegetarisch gegessen, und die Mutter (wenn keine mehr am Leben, dann die Frau) muß jeden Morgen in Richtung auf den Berg Fang-yen beten, ähnlich wie zu den „3 Morgen“.

Ist man in Fang-yen und ißt dort in einem Gasthaus Huhn oder Schwein oder anderes Fleisch, so darf man ja nicht darüber sprechen, sondern nur still essen. Sagt man etwa „Das Gemüse scheint mir etwas Fleisch zu enthalten“, so ist das nicht erlaubt; das rechnet nicht als „vegetarisch“ leben, und das kann den Grafen Hu ärgern, denn er sagt dann: „Dieser Mann ist nicht aufrichtig. Wie kann der Fleisch essen, wenn er zu mir kommt?“ (Wer nämlich aufrichtigen Herzens dahin kommt, um zu beten, der tut das nicht!)

Da war früher einmal ein Mann, der ging mit vier oder fünf anderen zusammen nach Fang-yen zum Opfern. Aber seine Hochzeit sollte am dritten Tag nach der Reise sein, und da von seiner Heimat bis nach der Klippe von Fang-yen 350 Li waren, da konnte er doch in drei Tagen nicht hinkommen. Seine Eltern und alle anderen sagten ihm, er werde so den Zeitpunkt verpassen für die Hochzeit, aber er wollte unbedingt gehen und alles Ermahnen nützte nichts. Als er nach Fang-yen kam und opferte und dann hinausging, um sich die Hände zu waschen, da gab es mit einem Male einen Knall, und er fiel hin. Wie er genau hinsah, da lag er in seiner Wohnung in seinem „Schüttelbett“. Da machte man die Hochzeitszeremonie und alle dankten dem Grafen Hu. Im nächsten Jahre aber bekam er einen Sohn, der später Minister wurde.

(III, 48—49 — Aus T'ang-ch'i.)

Anm.: Die in Klammern gesetzten Sätze und die Punkte sind auch im chinesischen Original. — P'u-sa ist eigentlich eine Umschreibung des Wortes Boddhisattva; im Volksglauben meint man damit Götter zweiten Ranges. — „3 Morgen“ meint den Neujahrstag.

II.

Die älteste mir bekannte literarische Erwähnung des vergöttlichten Grafen Hu findet sich in den beiden spät-sungzeitlichen Werken Wu-ling chiu-shih (Kap. 5, 7a) und Meng-liang-lu (Kap. 14, 3b). In dem zweiten Werk heißt es: „Der Hsien-ch'ing-Tempel liegt neben dem Yen-ch'ing-Tempel im Drachenbrunnental (bei Hangchou). Sein Gott heißt Hu und mit Zunamen Tse. Er stammt aus Yung-k'ang im Regierungsbezirk Wu. Zweimal verwaltete er Hang-chou und übte eine gute Regierungstätigkeit aus. Während seiner Amtszeit gab es keine Fluß- und Flutschäden. Man teilte das dem Kaiser mit, und er wurde zum Intendant im Kriegsministerium ernannt. Man begrub ihn auf dem Drachenbrunnenberg. In seinem Heimatdorf, am Fang-yen-Berg, hatten sich einmal Banditen gesammelt. Nachts träumten sie dort, eine Göttergestalt in lila Gewand mit goldenem Gürtel zeige ein rotes Banner in der Luft. Darauf wurden die Räuber vernichtet. Der Hof war dankbar, errichtete ihm einen Tempel und spendete ein Tempelschild für ihn. Man verlieh ihm den Rang eines „Zauberkraft zeigenden Grafen“ und weiter spendete man ihm eine Grabtafel „Leuchtende Kraft des sichtbarlich erhöhenden Gottes“. Das Landvolk verehrt ihn in Fang-yen.“ — Nach anderen Quellen wird das gleiche erzählt im Ch'un-tsai-t'ang pi-chi (S. 60 der Ausgabe des Ta-ta-Verlages, Shanghai) des Yü Yüeh. Nach ihm verwaltete Hu Tsê 1016 und 1033 Hangchou. Der Vorfall mit den Banditen soll um 1130 gewesen sein. Seine Hauptquelle stammt

aus dem 2. Drittel des 13. Jahrhunderts (das Hsien-shun Lin-an-chih). Es liegt kein Grund zum Zweifel an diesen frühen Angaben vor¹⁾. Wir kennen zahlreiche Kulte, die in der Sung-Zeit nachweislich begonnen haben. Die Frage ist jedoch, ob der Kult auf dem Berge Fang-yen immer mit dem Grafen Hu zusammenhing, ob er nicht vielmehr früher schon bestand und seine Gottheit erst sekundär mit dem Grafen Hu identifiziert worden ist. Solche Neubeziehungen kennen wir mehrmals, z. B. ist an mehreren Stellen der Kult des Huang-ti auf den späteren Kriegsgott Kuan-ti übergegangen. Gerade bei solchen schemenhaften Persönlichkeiten ist ein Wechsel der Persönlichkeit sehr leicht vorstellbar. So nennt auch eines der Manuskripte den Gott nicht „Graf Hu“, sondern Graf Wu, eine Umbenennung, zu der die Dialektaussprache den äußeren Anlaß gegeben hat (Manuskript III, 199c).

III.

Die Form des Kultes auf dem Berge Fang-yen ist die gleiche, wie bei allen Volkskulten und speziell bei allen Bergkulten. Auch die Prozession zum Miao-feng-shan bei Peking, die ich selbst mitgemacht habe, war ganz gleich. Man fastete vorher, man mußte nachts weggehen, durfte nicht fahren, mußte vegetarisch essen, brachte Weihrauch und Opferpapier mit, warf sich vor dem Gott und den Nebengottheiten nieder, löste Gelübde ein, kaufte Erinnerungsgeschenke und Spielsachen für die Angehörigen.

Die Geschichten, die man sich von der Wunderkraft des Grafen Hu erzählt, sind auch dieselben, die man an anderen Orten von anderen Gottheiten erzählt. Das geht aus der Übersicht der Typen dieser Geschichten in meinen „Typen chinesischer Volksmärchen“ (FFCommunications Nr. 120, Typ Nr. 127—129) hervor.

Wichtig dagegen erscheint mir der Zeitpunkt, an dem die Pilgerfahrt angetreten wird. Während die Pilgerfahrt zum Miao-feng-shan im Frühjahr bei Anfang der Landarbeiten ist, wird hier mehrmals (Texte I, 4—5 und III, 74) gesagt, daß die Fahrt nach der Ernte angetreten wird. Als Daten geben die verschiedenen Texte verschiedene Daten an:

der ganze 8. Monat (Texte I, 40; I, 33; I, 35a; III, 199c; III, 73; III, 83g;

II, 29b; II, 111c)

der 8.—9. Monat (III, 74; III, 68a)

erster Teil des 8. Monats (II, 111a; I, 35c)

erster Teil des 9. Monats (III, 67)

Aufbruch am 1. 8. (I, 1—2; I, 4—5; III, 83e)

Aufbruch am 8. 8. (II, 111)

Aufbruch am 10. 8. (I, 55)

Aufbruch am 11. 8. (I, 102)

Aufbruch am 12. 8. (II, 109)

Aufbruch am 13. 8. (III, 6; II, 306)

Aufbruch am 14. 8. (III, 82)

Aufbruch am 15. 8. (II, 29d; II, 96)

Aufbruch am 18. 8. (I, 65)

Kult am 11. 8. (II, 111)

Kult am 15. 8. (I, 64; II, 31; II, 30)

Kult am 16. 8. (I, 234a)

Kult am 17.—19. 8. (III, 12)

Kult am 24. 8. (III, 83c)

Kult am 9. 9. (III, 188)

Rückkehr am 17. 8. (III, 6)

Rückkehr am 18. 8. (I, 2—3)

¹⁾ Über sein Leben berichtet ferner das Hou-tê-lu 3, 2b; über seinen Tod das Mo-k'o hui-hsi 1, 1b; beide Werke sind auch aus der Sung-Zeit.

Zum Teil sagen die einzelnen Schreiber der einzelnen Texte, sie wüßten den genauen Tag nicht mehr; meist schreiben sie den Tag des Aufbruchs, der je nach der Entfernung verschieden sein muß. Sicher aber scheint zu sein, daß der Hauptkulttag der 15. 8. und die nächsten Tage danach sind, also gerade die Zeit des Vollmondes. Am 15. 8. ist heute das Vollmondfest, es läßt sich aber vielfach beweisen, daß früher an diesem Tag ein altes Erntefest gefeiert worden ist (für Korea: Liu Hsiao-hui: Chao-hsien min-chien chuan-shuo S. 107f.; für den Wu-shan: Ju-Shu-chi Kap. 6, 5a in Ost-Sihch'uan; Ch'un-tsai-t'ang pi-chi S. 66 allgemein, als Gegenstück zum Pflanzertag am 15. II.; Jung Chao-tsu in der Zeitschrift Min-chien Nr. 32, S. 2—3 und Yü-chih-t'ang 28, 15b für den Wu-i-Berg in Fukien). Solche Erntefeste bei Vollmond erinnern an die Vollmondfeste der Yao-Völker, die auch mit der Ernte zusammenhängen, bzw. mit dem Pflanzen im Frühling. Da die Yao-Völker für den Aufbau der chinesischen Kultur eine große Rolle gespielt haben (s. Eberhard: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas; sie werden dort mit den Yüeh-Völkern identifiziert!), ist eine solche Beeinflussung durchaus nicht unmöglich. Tatsächlich nämlich hat die Hochkultur kein Fest, das mit dem Vollmond zusammenhängt (das Fest am 15. 7. ist heute rein buddhistisch); die Hochkultur hat dagegen ein Fest des „Bergbesteigens“, welches am 9. 9. gefeiert wird und somit an einem für die Feste der Hochkultur typischen Tag. Ohne genauer auf dieses Fest am 9. 9. eingehen zu wollen, möchte ich nur andeuten, daß dies wahrscheinlich ebenfalls eine Kanonisierung eines älteren, aus einem anderen Kreise stammenden und ursprünglich zu einer anderen Zeit gefeierten Volksfestes ist. Es ist daher das Mißverständnis des einen Schreibers, der das Fest des Grafen Hu auf den 9. 9. legt, gut zu verstehen.

Das zweite, für uns wichtige, ist die Frage, zu welcher Lebenszeit die Pilgerfahrt gemacht wird. Hier herrscht merkwürdige Einheitlichkeit unter den Texten:

mit dem 16. Lebensjahr (III, 12, III, 48)

mit dem 15. Lebensjahr (III, 67)

mit dem 16. oder 20. Lebensjahr (II, 109)

mit dem 18. Lebensjahr (I, 1)

mit dem 19. Lebensjahr (I, 43)

mit dem 20. Lebensjahr (I, 2; I, 45; I, 64; I, 65; III, 6)

um das 20. Lebensjahr herum oder von dann an (I, 103; I, 35c; II, 306;

II, 31; II, 96; III, 100)

über 50 (I, 35a)

50.—60. Lebensjahr (II, 109; III, 199c)

mit dem 60. Lebensjahr (III, 188).

Alle Angaben lassen sich zusammenfassen: man pilgert mit dem 20. Lebensjahr und mit dem 60. Lebensjahr zum Grafen Hu. Das 60. Lebensjahr ist eine Wende, weil dann ein Sechzigerzyklus abgelaufen ist und damit eigentlich die normale Lebenszeit eines Menschen (vgl. Typen Nr. 71). Man bittet den Grafen Hu um Verlängerung des Lebens über die normale Grenze hinaus.

Der andere Zeitpunkt aber erscheint wichtiger. In der Hochkultur wird mit dem 20. Jahre die Zeremonie der „Bekappung“ vorgenommen, durch die der Knabe in die Gemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen wird. Es gibt aber zahlreiche Beispiele, wo diese Zeremonie schon vorher vorgenommen wurde, genau, wie auch hier schon jüngere Leute zum Grafen Hu pilgern können. Man hat immer bei der Zeremonie der Bekappung an einen alten Initiationsritus denken müssen. Auch hier muß man an ähnliches denken. Ähnlich wie den Vollmondfesten der Yao-Völker liegt

auch diesem Bergfest die Idee der Fruchtbarkeit und der sexuellen Freiheit zugrunde. Die Texte drücken das nur negativ aus, indem sie erzählen, wie der Gott Männer bestrafte, die sich Freiheiten nehmen wollten. Tatsache aber ist, daß die Bergbesuche und Tempelfeste auf Bergen Anstoß erregt haben und daß gesetzlich eingeschritten worden ist (Hsiao-tou-p'eng S. 83 — Text aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts). Bei den Yao-Völkern sind uns echte Initiationsriten bekannt geworden. Erst nach einer Initiation darf der Knabe teilnehmen an den Tänzen und Festen der Erwachsenen. Auch hier darf der Knabe erst mit einem bestimmten Alter an diesem, ebenfalls fruchtbarkeitsbetonten Fest teilnehmen, und vielleicht sind die Vorsichtsriten, die man halten muß, und die Erzählungen von den gefährlichen Strafen des Gottes Reste von älteren Initiationsriten. Es erscheint mir kein Zufall, daß besonders viele Texte von dem jungen Mann erzählen, der gerade seine Hochzeit feiern wollte, aber durchaus vorher die Pilgerfahrt machen wollte. Gerade in diesen Geschichten erlebt der junge Mann immer die gefährlichsten Wunder.

Nur in einem Text ist angegeben, daß der Graf Hu die Patenschaft über ein Neugeborenes übernimmt, und daß die Pilgerfahrt zum Dank für diese Patenschaft gemacht wird. Ich bin nicht sicher, ob dies ursprünglich ist und nicht eine Kontamination mit anderen Dingen. Gerade in der Gegend des Kultes für den Gott Hu ist es sehr üblich, Kampferbäume als Paten für ein Kind zu wählen; in anderen Gegenden werden andere Gottheiten als Paten erwählt (Zt. Ethnol. 67, S. 250).

IV.

Obwohl die Sammlung der Texte über den Kult des Grafen Hu recht reichlich ist, zeigen die einzelnen Texte doch viele Mängel, so daß wir keine wirklich in allen Einzelheiten vollständige Beschreibung des Kultes gewinnen können. Parallelen aber, die wir mit anderen Bergkulten ziehen können, zeigen, daß trotzdem alle wichtigen Punkte erwähnt sind, vor allem die, aus denen sich weitere Schlüsse ziehen ließen. Sicher sind die Schlüsse, die sich ziehen lassen, für sich allein stehend, nicht; es fehlen uns ähnliche Textsammlungen für weitere Berge vor allem der Provinzen Fukien und Kuangtung. Im Zusammenhang mit anderem Material aber, das später gesammelt vorgelegt werden wird (Aufbau der chinesischen Kultur, II: Lokalkulturen im alten China; in Vorbereitung), werden die Vermutungen sehr stark weiter gefestigt werden.

„Brujos“ im Hochland von Ekuador.

Von

H. D. Disselhoff.

Soviel mir bekannt ist, existieren bisher noch nirgends irgendwelche Aufzeichnungen über die Tätigkeit indianischer Zauberärzte im Hochland von Ekuador. Deshalb wage ich es, an dieser Stelle einige eigene Beobachtungen und, was mir sonst im Lande selbst über diese interessante Materie zu Ohren kam, auf das Papier zu bringen.

Von August bis Ende des Jahres 1938 war ich an der Küste des nördlichen Teiles der ekuadorianischen Provinz Guayas mit Ausgrabungen beschäftigt. Nur beiläufig, bei einem Besuch der Hauptstadt, den Verhandlungen mit den Behörden notwendig gemacht hatten, konnte ich

einige Exkursionen im Hochland unternehmen, die mich außer mit archäologischen Objekten auch in leider nur flüchtige Berührung mit der indianischen Bevölkerung brachten.

Auf die „Brujos“ im besonderen war meine Aufmerksamkeit gelenkt worden durch die Erzählungen eines Burschen aus der nordecuadorianischen Sierra, den ich bei meinen Ausgrabungen an der Küste kennengelernt hatte. Er riet mir, wenn ich in die Sierra käme, sollte ich doch versuchen, mich durch einen „Brujo“ von meinen rheumatischen Schmerzen kurieren zu lassen. In der Nähe der Stadt Otavalo in der Provinz Imbabura z. B. residierten mehrere solcher Hexenmeister. Geholfen würde mir sicher von einem oder dem anderen von ihnen. Ich mußte nur auf vorsichtige Weise ihre Bekanntschaft zu machen suchen. Denn natürlich müßten die „Brujos“, die nicht nur imstande wären, Vieh und Menschen zu heilen, sondern auch in die Zukunft eines jeden Menschen zu sehen, vor der Polizei auf der Hut sein. Weißen gegenüber seien sie naturgemäß besonders mißtrauisch. — Schon damals war ich entschlossen, um ungeniert beobachten zu können, nötigenfalls eine Heilkur am eigenen Leibe auszuprobieren.

„Brujo“ ist das spanische Wort für Hexenmeister, das auch unter den Quechua sprechenden Indianern des Hochlandes von Ekuador allgemein verbreitet zu sein scheint. Eine gebräuchliche Quechua-Vokabel dafür zu erfragen, ist mir nicht gelungen. Die Brujos selbst ziehen es vor, sich mit der spanischen Bezeichnung „Curandero“, Heiler, nennen zu lassen.

Während eines Besuches des berühmten Wochenmarktes der Stadt Otavalo gelang es mir endlich, mich bei Einbruch der Dunkelheit zur Hütte des Brujo Pedro Maldonado führen zu lassen. Sie liegt auf halber Höhe des Hügels im Süden der Stadt. Aus begreiflichen Gründen — Racheakte gegen Hexenmeister wegen vermeintlicher Behexung oder Mißerfolges der Heilung sind nichts Seltenes — ist der Zugang des Anwesens wie eine kleine Festung verwahrt. Ich mußte eine Weile im Hof warten und suchte mir das Vertrauen der anwesenden Frauensleute durch Tabakspenden zu erwerben. Ich gab vor, an Rückenschmerzen zu leiden. Pedro Maldonado selbst, der endlich erschien, lud mich ein näherzutreten. Dampfer Branntweingeruch schlug mir aus dem Innern der Hütte entgegen. Der dunkle Lehm Boden schien auf seiner ganzen Fläche damit durchtränkt.

Ich suche mich so schnell wie möglich in dem großen Raum zu orientieren. An der Nordwand ist aus Adobes (luftgetrockneten Lehmziegeln) ein regelrechter Altar errichtet. Zwei Heiligenfiguren, von denen eine zweifellos aus der Kolonialzeit stammt, werden von zwei flackernden Kerzen beleuchtet. Die größte und beste von ihnen trägt in der linken Hand eine Kette mit Kruzifix, in der rechten eine alte Glühbirne. Später erfahre ich, daß es eine Santa Lucía ist. Die kleinere ist eine Muttergottes. Einzelne halbaufgerauchte Zigaretten liegen vor ihnen, aber auch ungebrauchte, gebündelt und kreuzweis angeordnet. Sie sind von der billigen ungewickelten Sorte aus ungeklebtem dicken Gelbpapier. Zu Füßen der Santa Lucía liegt ein rosa bemaltes Gipsschwein, daneben zwei vorkolumbianische Äxte aus grünlichem Stein von der bekannten Ankerform.

Der Brujo rückte einen Stuhl an die rechte Altarseite, stellte ein Becken darauf, in das er rote und weiße Blumen entblätterte und Feldkräuter, die ich nicht erkannte. Er legte drei Haufen von je zwei kreuzweis angeordneten Zigaretten daneben, die er aus einem der erwähnten Bündel vom Altar nahm.

Links vom Altar lehnt eine Lanze aus schwarzem Chontapalmenholz, ein Y-förmig gestalteter Holzstamm von etwa gleicher Länge, daneben

zwei schlanke Stäbe, gleichfalls aus Chontaholz. — „Dame un real de espelma!“ — „Gib mir einen Real für Kerzen!“ sagt der Alte in hartem Spanisch, dem man anhört, daß es eine Fremdsprache für ihn ist. — Ich gebe ihm die verlangte Zehncentave-Münze. — „Einen Real für Zimmt!“ geht es weiter. — „Einen Real für Zucker!“ — „Einen Real für Eierbrot!“ — Eines nach dem anderen. Diese Umständlichkeit gehört wohl zur Sache und macht sie feierlicher. — „Drei Reales für meinen Sohn, der die Dinge besorgen geht!“

Der Brujo hockte sich vor dem Stuhl mit dem Teller voll Blumenblättern und Kräutern nieder. Er murmelte Gebete, indem seine Hände wie segnend über den Teller strichen. Dazwischen sog er hastig den Rauch einer Zigarette in seine Lungen und hauchte ihn stoßweise über die Kräuter hin. Ich verstand nur einzelne spanische Worte seines Gebetes, darunter verschiedene Male deutlich den Anruf „Santa Lucía“. Sonst war alles, was er in psalmodierendem Tone vor sich hinmurmelte, Quechuasprache. — Mich störte, daß außer der Frau des Brujo zwei fremde Frauen, die später behandelt werden wollten, scheinbar teilnahmslos unserer Sitzung beiwohnten und ab und zu flüsterten.

Der Junge kam zurück. Zwei der bestellten Brötchen wurden auf den Kräuterteller gelegt, drei neue Kerzen auf den Altar gestellt und angezündet, auf der unteren Stufe, die schon ganz mit Talg betropft war. — Auch der Junge blieb im Zimmer.

Ununterbrochen rauchte der Brujo. Es sah aus, als ob er Eile hätte, die Zigarette zu Ende zu rauchen. Mit pfeifendem Geräusch pustete er den Rauch über die Kräuter, erhob sich und pustete mich an, indem er die Finger formte, als ob er ein Blasrohr hielte. Dann brachte er mich durch die Frage nach meinem Beruf in einige Verlegenheit. Er sagte, ich müßte meinen Oberkörper entblößen, gab mir die beiden etwa 2,20 m langen Chontaholz-Stäbe, die mit der Lanze links neben dem Altar lehnten, einen in jede Hand. Ich sollte mich auf sie stützen. Eine Art Laken aus hausgewebter heller Wolle wurde mir über Kopf und Schulter gehängt, sodaß die Augen halb verdeckt waren.

Der Brujo murmelte wieder Beschwörungen. Ich hörte meinen eigenen Vornamen, nach dem er gefragt hatte, mit dem schmeichelnden Verkleinerungssuffix. — „Juanito“ sagte er, und bald darauf kam mehrmals der Name des Brujos selbst an die Reihe, voll und würdig: „Pedro Maldonado“ . . . Dann hüpfte er um mich herum, daß ihn der sauber geflochtene Zopf im Nacken tanzte, blies mir unter das überhängende Laken Tabakrauch ins Gesicht und über die Brust hin, schnüffelte wie ein Schweißhund auf der Fährte, trank aus einer Branntweinflasche, sprühte mir zu meinem Mißbehagen einen Teil Schnaps auf Brust und Rücken, schnüffelte noch einmal tänzelnd um mich herum und stürzte sich dann jäh auf mich, um sich unterhalb des linken Schulterblattes förmlich festzusaugen, daß ich mich ziemlich beherrschen mußte, um meine leidende Rolle ruhig weiterzuspielen. Er stöhnte und würgte, als ob er erbrechen müßte, würgte wieder und wieder und zeigte schließlich auf seiner eingerollten Zunge einen dunklen wurmartigen Fremdkörper. Unter dem schweren Wollaken hervorlugend, konnte ich ihn deutlich erkennen.

Nun trat die Frau des Brujo, die bisher beobachtend am Boden gehockt hatte, in Tätigkeit. Sie zog aus einem Bündel schwertförmiger Blätter eines heraus und reichte es dem „Heiler“. Es schien eine Art breiten Grases zu sein. Der Brujo spie den ausgesogenen „Wurm“ auf das Blatt, wickelte ihn sorgsam ein und legte das Ganze im dunklen Hintergrund des Raumes nieder.

Die seltsame Prozedur beginnt von neuem mit Schnüffeln, Saugen und Würgen. Aufs neue werden, immer aus einer anderen Körperstelle, Fremdkörper aus mir herausgezaubert, auf ein von der Frau gereichtes Blatt gespieen und, sorglich eingewickelt, im dunklen Hintergrund des Raumes niedergelegt. Es muß sich schließlich ein ganzer Haufen gebildet haben. 34 verschieden geformte „Tiere“ habe ich endlich im ganzen gezählt, darunter ganz deutlich einige Skorpione. Als ich einmal besonders nahe hinschaue, ist es natürlich keiner, und der Alte gibt zu, daß es diesmal ein Stück Lappen sei, das er mir aus dem Körper gesogen habe. Er scheint von seiner anstrengenden Arbeit zu schwitzen, obwohl die Abende kühl sind hier oben im Gebirge . . .

Zuletzt wurde ich mit einem Bündel derselben Art Blätter bewedelt, die zum Einwickeln und Unschädlichmachen der ausgesogenen Würmer, Skorpione usw. dienen. Der Brujo hüpfte dabei zwischen mir und dem Altar herum und sagte im Rhythmus: „Chonta, chonta, chonta“ . . . dann andere Worte, die ich nicht verstand. Einmal hieß es: „Jesú, Jesú, Jesú!“ Dann lief er im halbdunklen Hintergrund des Raumes wie suchend von einer Ecke zur anderen, indem er „Maria, Maria, Maria“ rief, ganz ungeduldig, weniger bittend als befehlend. Er kam zurück mit einem großen schmutzigen Lappen, in den eine alte indianische Tonfigur eingehüllt war. Sie wurde wie beschwörend gegen die Heiligenfiguren erhoben, mit Rauch beblasen und einige Male vor meinem Gesicht und Unterkörper hin und her geschwenkt.

Als ich meine Jacke wieder angezogen hatte, goß die Frau des Zaubersarztes einen inzwischen heißgemachten Trank in ein Tonschälchen. Auf meine etwas bedenklichen Fragen antwortete sie, daß ich die Schale unbedingt leer trinken müßte, wenn ich wirklich vollständig geheilt sein wollte. Von den auf den Teller mit Kräutern gelegten Broten mußte eines ich essen — das gehörte auch zur Heilkur — das andere bekam das jüngste Kind des Zaubersarztes, das die ganze Zeit über neben seiner Mutter gehockt hatte.

Wieviel Zeit inzwischen verflossen war, könnte ich nicht sagen. Die beiden Frauen warteten noch immer, daß sie an die Reihe kämen. Doch kann ich mir kaum vorstellen, daß Pedro Maldonado noch imstande gewesen sein wird, gut zu arbeiten. Denn er hatte eine ganze Flasche Branntwein geleert. Als Zuschauer durfte ich leider nicht bleiben. So ging ich halbbetäubt den Pfad zur Stadt hinab.

Einige Wochen später hatte ich Gelegenheit, zum zweiten Male nach Otavalo zu kommen. Ich beschloß, wieder Maldonado aufzusuchen, um mehr über seine Praxis zu erfahren. Ich traf nur seine Frau und den ältesten Sohn an. Der Sohn erzählte mir ohne Mißtrauen, daß sein Vater seine Kunst im „Oriente“, d. h. im Waldgebiet im Osten der Cordillere, bei den Jívaro-Indianern erlernt habe. Das Lehrgeld sei ziemlich hoch gewesen, und die Lehrzeit habe mehrere Monate gedauert. Ich stellte fest, daß es sich bei den Chontaholz-Lanzen um Jívaro-Pfeile handelte, und der Bursche erzählte mir, daß sein Vater noch jetzt von Zeit zu Zeit die vielen Tagereisen ins Jívaro-Gebiet wanderte, um sich mit Heilkräutern einzudecken. — Ich fragte, was er denn für ein Kraut für meinen Heiltrank verwandt habe. — „Das war Huanta“, sagte unbefangen der Junge. Mir lief es kalt den Rücken hinunter. Denn Huanta ist *Datura sanguinea*, also gar kein so harmloses Kraut. Meine Betäubung mochte davon hergerührt haben. Eine etwas größere Dosis hätte mich vielleicht noch einen Schritt weiter ins Jenseits hinein befördert.

Ich habe in der Nähe von Otavalo noch zwei Brujos kennengelernt. Den einen, Mesías Manuel Terán habe ich in seiner Hütte in der Siedlung Pecuche, nördlich Otavalo, sogar zweimal aufgesucht, allerdings ergebnislos, weil er beide Male zu betrunken war, um zu „arbeiten“. Ich habe das Innere seiner Hütte, die besonders sauber war, gesehen. Nur flitzte eine Herde Meerschweinchen, die üblichen Haustiere, frei darin hin und her. Kein Altar war zu sehen, nur eine bemalte Heiligenfigur aus Holz in einer Nische, und in einer Ecke lehnte ein Jívaro-Speer aus Chonta-Holz, wie ich sie bei Pedro Maldonado gesehen hatte. Diese Speere werden auch zur Heilung benutzt. Der eingangs erwähnte Bursche, den ich an der Küste getroffen habe, hatte mir erzählt, er sei von einem Brujo aus Oravalo auf folgende Art geheilt worden: Er habe mit bloßem Oberkörper auf einer Matte niederknien müssen. Der Brujo hätte ihm Brust und Rücken mit allerlei Zeichen bemalt; dann sei er, den Speer schwingend, um ihn herum getanzt und habe ihm unter Singen indianischer Sprüche leichte Stiche mit dem Speere beigebracht. — Er selbst glaubte fest an diese Heilmethode.

José Maria Santillan war der dritte otavalenische Zauberarzt, den ich auf seinem Gehöft in der Siedlung Agato am See von San Pablo kennengelernte. Er machte einen ungewöhnlich intelligenten und klaren Eindruck. Alle Muskeln arbeiteten in seinem Gesicht, während er ein Gebet für meine Heilung sprach und sich ganz auf seine Aufgabe konzentrierte. Vor dem Gebet hatte ich die drei Kerzen, die angezündet vor ihm auf die Matte gestellt wurden, an meiner Haut reiben und dreimal anhauchen müssen. Auch bei ihm sah ich einen Jívaro-Speer aus Chonta-Holz stehen. Aber er hat mich nicht in den Hauptraum geführt, wo vermutlich auch ein Altar stand, weil er behauptete, ich müßte um Mitternacht kommen, damit er mich wirksam behandeln könnte, — was mir aus verschiedenen Gründen leider nicht möglich gewesen ist. Doch gab er mir bereitwillig Auskunft auf verschiedene neugierige Fragen: Nicht jeder sei zum Heilen berufen. Um sich für den Beruf zu weihen, müsse man mehrere Tage und Nächte in einer abgelegenen Schlucht des Imbambura verbringen. Man dürfe kein Fleisch essen, keinen Ají (*Capsicum-Pfeffer*) und keinen Knoblauch. Man dürfe weder rauchen noch Schnaps trinken. Doch selbst bei aller Erfüllung solcher Enthaltsamkeit sei es gefährlich, bis zum Äußersten zu gehen. Denn wenn Taita Dios, Vater Gott, es nicht wolle, daß man zum Heiler würde, müßte man sterben. — In jener Schlucht des Imbambura gäbe es Brunnen mit heißen Quellen. Um Mitternacht müsse man in ihnen baden, mehrere Nächte hintereinander. Dann sei man geweiht und habe das Wissen zum Heilen erworben. Auch weiter im Süden, auf der Hacienda Mishquillí in der Gegend von Cajabamba habe ich einen Brujo kennengelernt. Er hieß Paolino. Den Nachnamen habe ich nicht erfahren. Auch er ist bei den Jívaro in die Lehre gegangen wie Pedro Maldonado und behauptet, teures Lehrgeld bezahlt zu haben. Er nannte mir unter einer Anzahl von Heilkräutern auch das Kraut Aya Huasca, das zum Wahrsagen befähigt. (Es handelt sich um eine Lianenart: *Banisteria caapi*.) — Seine Heilkräuter pflegte er ebenfalls bei den Jívaro zu besorgen oder auch bei den Colorados von Santo Domingo an der Westseite der Cordilleren. Die Zauberer der Colorados wußten nach seiner Meinung mehr als die der Jívaro. — Verächtlich behauptete Paolino, daß manche Brujos aus der Gegend um Cajabamba weder zu den Jívaro noch zu den Colorados gewandert wären, um ihre Lehrzeit durchzumachen.

Sie hätten nur bei den Otavalo-Indianern gelernt. Er gab offen zu, daß das Aussaugen von Fremdkörpern aus den Körpern der Patienten zuweilen mit Trug verknüpft sei. Doch sei das nicht immer so. Oft seien Fremdkörper, die ausgesogen werden könnten, tatsächlich die Ursache

von Krankheiten. Übrigens gäbe es verschiedene Wege, zu heilen. Oft genüge es, den Körper des Patienten, Mensch oder Tier, mit frisch vom Leibe eines gesunden Menschen gezogener Kleidung zu frottieren, oder den frisch aufgeschlitzten, noch warmen Leib eines Meerschweinchens auf die kranke Stelle zu stülpen. — Paolino schwatzte sehr viel; doch merkte ich, daß er das Wichtigste nicht sagen wollte. Trotz mehrfacher Ansätze konnte ich nichts Deutliches über die Lehrzeit oder besondere Weihen aus ihm herausbekommen. Er tat, als ob er selbst nur mit Kräutersäften kurierte.

Die eingangs beschriebene, von mir am eigenen Leibe verspürte Heilkur des Brujo Pedro Maldonado zeigt ein buntes Gemisch äußerlicher Einflüsse des katholischen Kultes und direkter Übernahme aus der Praxis der Jívaro-Medizinmänner, wie sie Karstens beschrieb: Das Ausaugen von Fremdkörpern, die ein böser Feind hineingezaubert haben muß, das Wedeln mit dem Blattbündel, das bei den Jívaro auch wie eine Art Rassel verwendet wird, schließlich die Beschwörungen, deren Wortlaut ich leider nicht aufzeichnen konnte. Kulturgeschichtlich interessant ist es, daß die ständig von der Zivilisation berührten Sierra-Indianer sich zu Lehrlingen ihrer Vettern im Waldgebiet machen, die kulturell immer tiefer gestanden haben als sie. Es wäre lohnend, die Gepflogenheiten der Brujos unter den Hochlandsindianern genauer zu studieren und hierbei die Beobachtungen auf ein größeres Gebiet des Hochlandes auszudehnen. Vielleicht würde man eigene Elemente feststellen können, die in gleicher Weise unabhängig sind von Kirche und Waldindianern. Ich bin sicher, daß man mit einiger Geduld das Vertrauen der an und für sich mißtrauischen Hochlandindianer gewinnen würde. Meine Bekanntschaft mit ihnen ist leider wegen der beschränkten Zeit, die mir für die Sierra zur Verfügung stand, eine äußerst oberflächliche geblieben.

Die Kopfjagd im Caucatal.

Von

Georg Eckert.

Bei der Eroberung des Caucatal entdeckten die spanischen Conquistadoren verschiedene Indianerstämme, die eine frühe, „barbarische“ Phase der Herrenhochkultur repräsentierten. Neben hochkulturellen Elementen — einem in Ansätzen vorhandenen Stammesfürstentum, einer entwickelten Goldschmiedetechnik, einer künstlerisch hochstehenden Keramik und Plastik u. a. — beobachteten die Spanier hier auch Sitten, die wie der Kannibalismus und die Kopfjagd einer tiefkulturellen Schicht angehören. Dieses eigentümliche Übergangsstadium reizt zu einer kulturgeschichtlichen Analyse, ein Unternehmen, das allerdings erst nach einer völligen Klarlegung des ethnographischen Tatbestandes möglich ist, wie sie H. Trimborn bereits für das Gebiet des Kannibalismus durchgeführt hat¹).

Im folgenden soll dasselbe für die Kopfjagd versucht werden, einer im Caucatal weit verbreiteten Sitte, die in den spanischen Chroniken häufig erwähnt wird. Da die Kopftrophäen auch einem oberflächlichen Beobachter auffallen mußten und zweifellos das besondere Interesse der

¹) H. Trimborn, Der Kannibalismus im Caucatal. Z. Ethnol. 70. (1938).

Spanier erweckt haben, dürfen wir hier mit einer gewissen Vollständigkeit der Berichterstattung rechnen, wenigstens soweit es sich um eine Beschreibung des Vorkommens und des Aussehens der Trophäen handelt. Dagegen enthalten die Quellen so gut wie keine Angaben über die Motivierung, die weltanschaulichen Hintergründe oder die soziale Bedeutung der Kopfjagd, so daß auf diesem Gebiet jeder Erklärungsversuch von wenigen, zumeist nur beiläufig erwähnten Anhaltspunkten ausgehen muß.

Die Werke von Cieza de Leon bilden die Hauptquelle der folgenden Untersuchung. Als genauer und gewissenhafter Beobachter verdient der bedeutende Chronist auch bei seinen Aussagen über die Kopfjagd ganz besonderes Vertrauen. Weitere, z. T. recht wertvolle Angaben finden sich in den Augenzeugenberichten von Pascual de Andagoya und Palomino, in den kurzen, bisher so gut wie unbenutzten „*Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayan*“, sowie in der überaus wichtigen „*Descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma*“, deren anonyme Verfasser sich ebenfalls auf Autopsie berufen können. Die Angaben von Nichtaugenzeugen wie Castellanos, Herrera, Las Casas, Oviedo, Piedrahita und Pedro Simon sind im Vergleich zu diesen primären Quellen von geringerer Bedeutung und müssen auf eventuelle Verallgemeinerungen und Irrtümer hin untersucht werden.

I.

a) Die in den spanischen Berichten erwähnten Trophäen lassen sich in vier Hauptgruppen einteilen: reine Kopftrophäen, Hand- und Fußtrophäen, geschundene und mit Asche ausgestopfte Menschenhäute und mit Menschenhaut bespannte Trommeln. Daneben bewahrten die Eingeborenen auch Eingeweide und sonstige Körperteile als Trophäen auf. Am weitesten verbreitet waren die Kopftrophäen, wogegen es sich bei den anderen Trophäenarten mehr um örtliche Sonderformen handelt.

Das Gebiet, in dem reine Kopftrophäen erwähnt werden, umfaßt im wesentlichen das mittlere und nördliche Caucaatal, eine geographisch zusammengehörige Landschaft, die auch ethnographische Übereinstimmungen aufweist. Im Süden des Caucaatals scheinen nur die Gorrone Kopftrophäen gekannt zu haben¹⁾. Nördlich davon finden sie sich wieder in dem Dorf des Häuptlings Ciricha, nahe bei Ancerma²⁾ sowie in Quinchia³⁾. Weitere Vorkommen werden aus Caramanta⁴⁾, Carrapa⁵⁾, Picara⁶⁾, Paucura⁷⁾, von den Pozo⁸⁾ und Arma⁹⁾, aus Cenufana¹⁰⁾, Guaca¹¹⁾, von den Nore¹²⁾ und Catío¹³⁾ gemeldet. Das Verbreitungsgebiet der Kopfjagd erstreckte sich demnach auf beiden Ufern des Cauca, über die Stadt Antioquia hinaus bis an den Fuß der Sierra de Abibe. In seinem Werk „*The Civilization of the South American Indians*“ behauptet ferner Karsten¹⁴⁾,

¹⁾ Cieza I, S. 378.

²⁾ Cieza I, S. 368; Herrera, Déc. VI, S. 133.

³⁾ Piedrahita S. 83: „tenia su Cacique un fuerte y espacioso cercado, todo él coronado de las cabezas de los hombres que en el se mataban y comian.“

⁴⁾ Cieza I, S. 367; Seler S. 243.

⁵⁾ Cieza (Chupas) S. 31: „enviando las cabezas á sus pueblos“.

⁶⁾ Cieza I, S. 374; Ders. (Chupas) S. 31; Seler S. 243/44.

⁷⁾ Cieza I, S. 372.

⁸⁾ Cieza (Quito) S. 117, 158.

⁹⁾ Cieza I, S. 372.

¹⁰⁾ Descr. Anc. S. 402: Toda esta gente son grandes carniceros, y por gran fiesta tienen dentro de su casa muchas calavernas de hombres é hosamentas, y estas de indios que han comido“.

¹¹⁾ Cieza I, S. 364; Herrera, Déc. VI, S. 131; P. Simon, Tercera Parte, 2. Not., S. 84.

¹²⁾ Cieza I, S. 365.

¹³⁾ Castellanos S. 507; P. Simon, Tercera Parte, 4. Not., S. 327.

¹⁴⁾ Karsten II, S. 62.

daß auch die Quimbaya große Kopffjäger gewesen wären, eine Aussage, für die ich in den alten Quellen keinen Beleg finden kann. Vermutlich sind hier die Quimbaya als repräsentativster Stamm für die ganzen Hochkulturvölker des mittleren Caucatsals gesetzt worden.

Von den übrigen, selteneren Trophäenformen finden sich die Hand- und Fußtrophäen im mittleren und südlichen Teil des Caucatsals, bei den Gorronen¹⁾ und Ancerma²⁾, sowie bei den Lile³⁾, einem in der Umgebung von Cali seßhaftem Stamm. Die ausgestopften Häute und die Menschenhauttrommeln, zwei besonders auffällige Trophäenarten, werden in den Augenzeugenberichten nur einem einzigen Stamm, den Lile, zugeschrieben⁴⁾. Pedro Simon will allerdings wissen, daß auch die Caramanta und Ancerma Menschenhäute ausgestopft hätten, eine Behauptung, die nicht als sicher erwiesen gelten kann⁵⁾. Bei den Gorronen wurden neben den Köpfen auch andere Körperteile aufbewahrt. In langen Reihen hingen hier von Zeit und Rauch hart und trocken gewordene Eingeweide, die die Spanier an Würste erinnerten. Vor den Hütten erblickten die Conquistadoren außerdem zahlreiche Köpfe, Arme, Beine und sonstige Körperteile, so daß die Wohnstätten dieses Stammes Metzgerläden glichen⁶⁾.

Nicht gesichert ist dagegen der Trophäencharakter der zahlreichen Schädelstatuen, die Cieza und Robledo in den Hütten der Pozo beobachtet haben, und die Cieza folgendermaßen beschreibt: „Dentro de las casas de los señores habia, entrando en ellas, una renglera de ídolos, que tenían cada una quince ó veinte, todos á la hila, tan grandes como un hombre, los rostros hechos de cera, con grandes visajes, de la forma y manera que el demonio se les aparecia; dicen que algunas veces, cuando por ellos era llamado, se entraba en los cuerpos ó talles destos ídolos de palo, y dentro dellos respondia; las cabezas son de calavernas de muertos⁷⁾“. Nach dem Autor der Descr. Anc. fanden sich diese von den Eingeborenen verehrten Idole in allen Häusern, sie waren aus Holz „é con sus ojos y narices y sus devisas de joyas é sus colores y arreboles, como los señores se ponen⁸⁾“. Oviedo schreibt endlich: „no avia casas señaladas dessos ydolos, sino en cada casa; y el ques más señor tiene más ydolos, é allí hay sacrificios⁹⁾“. Diese eigenartigen Statuen sind von Krickeberg als Ahnenfiguren gedeutet worden. Dafür könnten die Opfer zeugen, die man den Idolen darbrachte und die Tatsache, daß die ratsuchenden Indianer in den „demonios“ offenbar freundlich gesinnte Wesen erblickt haben, wobei es sich allerdings auch um andere wohlwollende Geister handeln kann. Andererseits erinnern die Wachsgesichter an die Hauttrophäen der Lile, bei denen die Gesichtszüge ebenfalls in Wachs nachmodelliert waren, so daß ein Zusammenhang zwischen den ausgestopften Menschenhäuten, die zweifelsfrei von erschlagenen Feinden stammten und diesen Schädelstatuen naheliegt.

Von den übrigen Stämmen des Caucatsals besitzen wir keine Angaben über das Vorkommen von Trophäen. So scheint die Kopffjagd bei den

¹⁾ Cieza I, S. 378; Bastian 2. Bd., S. 239.

²⁾ Castellanos S. 415.

³⁾ Cieza I, S. 380.

⁴⁾ Cieza I, S. 380: „muchos cuerpos de hombres muertos de los que habian vencido y preso en las guerras, todos abiertos; y abríanlos con cuchillos de pedernal y los desollaban, y después de haber comido la carne, henchian los cueros de ceniza y hacíanlos rostros de cera con sus propias cabezas“; S. 403; Andagoya S. 448/49; Palomino f. 212; Var. not. S. 489; Castellanos S. 460; Las Casas S. 648; Bastian 1. Bd. S. 223; 2. Bd. S. 239; Friederici S. 91/92; Karsten II, S. 70/71; Krickeberg S. 347; R. Tirado S. 64; Seler S. 244; Waitz S. 375.

⁵⁾ P. Simon, Tercera Parte, 2. Not. S. 116: „... llenando de cenizas los cueros y poniéndolos así con las cabezas por trofeos“ (Caramanta); Terc. P., 2. Not. S. 121 „... muchos cueros de hombres llenos de ceniza“ (Ancerma).

⁶⁾ Cieza I, S. 378.

⁷⁾ Cieza I, S. 373.

⁸⁾ Descr. Anc. S. 399/400.

⁹⁾ Oviedo IV, S. 143; Las Casas S. 333.

Avurra im oberen Porcetal — einem Gebiet, in dem es auch keinen Kannibalismus gab — unbekannt gewesen zu sein. Dasselbe gilt wohl auch von mehreren Stämmen des südlichen Caucatal, wie den nichtantropophagen Coconuco, den Bewohnern der Hochebene von Popayán und den Timba, Jamundí und Aguales, die das Gebiet zwischen Popayán und Cali bevölkerten.

b) Der Personenkreis, der der Kopfjagd der Caucaindianer zum Opfer fiel, wird in den Quellen nicht genauer umrissen. Wegen der engen Verbindung von Kopfjagd, Kannibalismus und Krieg darf man aber annehmen, daß es sich in erster Linie um feindliche Krieger handelte, die auf dem Kampffeld getötet oder in der Gefangenschaft geopfert und verzehrt wurden. So stammten beispielsweise die Trophäen der Lile von Männern „que habian vencido y preso en las guerras²⁾“, und von den Nore heißt es: „todos los que se tomaban en la guerra los comian y ponian las cabezas á las puertas de sus casas³⁾“. Auch die Köpfe der bei den Menschenopferungen getöteten Feinde wurden als Trophäen bewahrt, und bei dem Stamm der Catio sollen nach Castellanos sogar die Schädel gekaufter Sklaven als Trophäen geschätzt worden sein⁴⁾. Wenn demnach die meisten Trophäen von Kriegern stammten, waren diese doch nicht die einzigen Opfer. Ebenso wie bei den Kannibalenmahlzeiten Frauen und Kinder feindlicher Stämme verzehrt wurden, dürfte man auch die Schädel von Frauen als Trophäen aufbewahrt haben. Für die Hauttrophäen der Lile wird das von Castellanos⁵⁾ sogar ausdrücklich bestätigt:

„En estos inhumanos pareceres,
Costumbres duras y desaforadas,
Entraban ansimismo las mujeres
Que solian cazar y ser cazadas.“

Bei demselben Stamm wurden nach Palomino auch die Häute von Kindern mit Asche ausgestopft⁶⁾. Tiertrophäen, die bei anderen südamerikanischen Kopfgängervölkern häufiger beobachtet worden sind, werden in den Augenzeugenberichten nicht erwähnt. Als einziger älterer Schriftsteller behauptet nur Las Casas, daß die Indianer in einigen Teilen der Provinz Popayan „Tigerfelle“ mit Stroh gefüllt hätten⁷⁾, ein Verfahren, das an die Hauttrophäen der Lile erinnert. Aus diesen ausgestopften Häuten hätten Dämonen gesprochen, so daß sie von den Eingeborenen bzw. den Zauberpriestern als Orakel benutzt worden wären. Wenn dieser Bericht zutrifft, hätten wir es hier wohl mit Tiertrophäen zu tun, wie sie Karsten von den Jivaro beschreibt⁸⁾. Bei diesen berühmten Kopfgängern sollen Tiertrophäen außerordentlich häufig gewesen sein, glaubte man doch hier an die Wesenseinheit von Tier- und Menschenwelt. Nach der Mythologie dieses Stammes waren die Tiere einst Jivaro, die ebenso wie die Menschen der Gegenwart Krieg führten und Köpfe erbeuteten. Später verwandelten sich jedoch diese Ur-Jivaro in die verschiedensten Tierarten, von denen eine Gattung, das Faultier, den Urmenschen noch besonders nahesteht. Das Faultier ist damit ein richtiger Jivaro, der allerdings einem alten feindlichen Stamm angehört. Aus diesem Grunde wird es wie ein anderer

1) Krickeberg S. 347.

2) Cieza I, S. 380.

3) Cieza I, S. 365.

4) Castellanos S. 507; Simon, Tercera Parte, 4. Not. S. 327.

5) Castellanos S. 460.

6) Palomino f. 212: „las criaturas diolas el dicho Capitan al dicho Cacique Culilicuy para que los comiese. Y oy dia estan los cueros de las criaturas llenos de ceniza en casa del dicho Cacique Culilicuy“.

7) Las Casas S. 333: „En algunas partes de la provincia de Popayan, las gentes dellas, ó por ventura no todos, sino sólo aquellos sacerdotes . . . hinchian cueros de tigres, de paja . . .“

8) Karsten I, S. 32/33.

Feind getötet und sein Kopf mit den bei Menschen üblichen Zeremonien zu einer tsantsa präpariert. Dieselbe Anschauung — die Einheit von Tier- und Menschenwelt — dürfte auch den Tiertrophäen des Caucatal zugrunde liegen. Findet sich doch auch hier die Vorstellung, daß Tiere wie Menschen auftreten, reden und handeln, so im Tal von Guaca¹⁾, in Hevejico²⁾ und vor allem bei den Catío, nach deren Glauben sich ein Teil der Toten in Tiere verwandelt³⁾. Wenn die Tiertrophäen im Caucatal auch nur seltenere Ausnahme waren, dürften sie doch den Menschen-trophäen grundsätzlich zuzurechnen sein: das als Feind betrachtete Tier wurde dem menschlichen Gegner gleichgesetzt und bildete damit eine willkommene Beute der Kopfjäger.

II.

a) Über das wichtigste und interessanteste Problem, die Frage nach dem Sinn und den geistigen Hintergründen der Kopfjagd, besitzen wir nur sehr spärliche und allgemeine Angaben. Die wenigen Autoren, die wie Cieza und Castellanos eine Erklärung versuchen, stimmen darin überein, daß die Trophäen von den Indianern als sichtbarer Ausdruck der kriegerischen Tugenden und des Sieges betrachtet wurden. So sollen die Gorronen⁴⁾ und Catío⁵⁾ die Trophäen als Zeichen ihrer Macht und Würde ausgestellt haben. Bei den Pozo waren sie Siegeszeichen⁶⁾, ebenso wie bei den Bewohnern des Tals von Guaca, wo sie als Kriegstrophäen geschätzt wurden⁷⁾. In Ancerma beurteilte man den Wert und die Geschicklichkeit der einzelnen Indianer nach der Zahl der erbeuteten Füße⁸⁾, desgleichen in Lile⁹⁾, wo die Hauttrophäen einen entsprechenden Wertmaßstab bildeten:

„Y aquel era mejor y mas honrado
Que mas indios habia desollado.“

Bei demselben Stamm richtete sich das kriegerische Ansehen der Kaziken nach der Zahl ihrer Menschenhauttrommeln: „es un gran testimonio de su esfuerso é crueldad, de lo qual muchos se prescian¹⁰⁾.“ Die Lile waren daher, wie Cieza berichtet, auf ihre Trophäen außerordentlich stolz. Auf seine Frage, warum sie so viele Menschenhäute mit Asche ausgestopft hätten, erklärten sie, daß sie es von ihren Vätern und Ahnen gelernt hätten, und ein Eingeborener aus dem Dorf Ucache antwortete: „que era grandeza del señor de aquel valle¹¹⁾.“ Nach diesen Angaben, die sich wenigstens in dem letzten Fall auf Aussagen der Eingeborenen selbst stützen, ist es sicher, daß die Trophäen die Macht und Stärke des Stammes und den Mut des Häuptlings und seiner Krieger kundtun sollten.

Wohl aus demselben Grunde wurden die Trophäen möglichst auffällig zur Schau gestellt. So pflegten die Ancerma, Quinchia, Caramanta, Paucura, Picara, Pozo und Arma ihre Schädel-trophäen auf hohen, weithin sichtbaren Bambusstangen zu befestigen. Die von schädelgekrönten Bambusgehegen überragten Dörfer boten daher einen furchterregenden

¹⁾ Cieza I, S. 364.

³⁾ Castellanos S. 507.

⁴⁾ Cieza I, S. 378; „por grandeza“.

⁵⁾ Castellanos S. 507: „por honra grande“.

⁶⁾ Cieza (Quito) S. 117: „señal de triunfo“.

⁷⁾ Cieza I, S. 364: „tenian allí como en señal de triunfo“.

⁸⁾ Castellanos S. 415: „Y es el de mas valor y mejor maña/Quien tiene mas piés puestos en su caña“.

⁹⁾ Castellanos S. 460.

¹⁰⁾ Oviedo I, S. 218.

¹¹⁾ Cieza I, S. 380. Nach Ciezas Bericht wurden daneben auch die erbeuteten Waffen zur Schau gestellt.

Anblick, der jeden Angreifer schon von vornherein in Schrecken versetzen mußte. Derartige trophäengeschmückte Pallisaden beobachteten die Spanier in der Ortschaft des Ancerma-Häuptlings Ciricha. Hier befand sich in der Nähe eines geräumigen Häuptlingshauses ein kleiner Platz, der mit zahlreichen von Köpfen gekrönten Bambusstangen umgeben war und vermutlich als Versammlungsort sowie zu kultischen Zwecken gedient hat¹⁾. Einer ähnlichen Schädelstätte begegnete Cieza etwas weiter nördlich, bei den Caramanta²⁾. Auch hier besaßen die Häuptlinge große Häuser, an deren Türen Stangen mit den Köpfen ihrer Feinde aufgestellt waren. Zwischen diesen Bambusrohren standen Bretter, in die der „Teufel“ in menschlicher Gestalt eingeschnitzt war, dazu verschiedene Idole und Katzenfiguren, die von den Indianern verehrt wurden. Auf dem östlichen Ufer des Cauca, bei den Arma und Paicura³⁾, sah Cieza Bambuskäfige, in denen die Gefangenen gemästet wurden. An Festtagen wurden die Opfer getötet und verzehrt und ihre Köpfe auf die Spitzen der Stangen gesteckt. Besonders bemerkenswert waren die Trophäenstätten der Picara⁴⁾. Vor den Türen der Häuptlingshäuser befanden sich kleine, von Bambusstangen umgebene Plätze. In die unteren Enden dieser Rohre waren Löcher geschnitten, durch die der Wind wehte, so daß nach Ciezas Bericht eine wahre „Teufelsmusik“ ertönte. Auf den Spitzen der Stangen steckten auch hier zahlreiche Feindesköpfe, die mit ihren bemalten Gesichtern und langen Haaren selbst auf die spanischen Conquistadoren einen furchterregenden Eindruck gemacht haben. Auch die Pozo, ein besonders berühmter Kannibalenstamm, steckte die erbeuteten Schädel auf hohe Stangen und Bambusgerüste⁵⁾, ebenso wie die Ancerma, die in den Bambusröhrchen Hand- und Fußtrophäen aufhängten⁶⁾.

Im nördlichen Caucatal, aus dem keine Schädelpfähle erwähnt werden, scheint man die Trophäen an den Hauseingängen aufgestellt zu haben. So schreibt Cieza von den Nore: „hallábamnos nosotros . . . cantidad de cabezas de indios á las puertas de las casas de los principales⁷⁾“, und von dem Haus des Häuptlings Nutibara heißt es: „Junto á la puerta de su aposento . . . tenían puestas muchas cabezas de sus enemigos⁸⁾“. Dasselbe berichtet Castellanos schließlich auch von den Catío (la cabeza . . . ponen á la puerta⁹⁾). Besonders grauerregend waren die Trophäensammlungen der Gorronen, die Köpfe, Arme, Beine und sonstige Körperteile vor den Häusern zur Schau stellten und die Eingeweide ihrer Feinde wie Würste in langen Reihen aufgehängt hatten.

Die Lile bewahrten ihre zahlreichen Trophäen innerhalb der Häuser, stellten sie aber so auf, daß sie jeden Besucher stark und nachhaltig beeindruckten mußten. Eine besonders große Anzahl ausgestopfter Häute sah Cieza in dem geräumigen Haus des Häuptlings Petecuy, einem runden, durch vier hochgelegene Fenster erhellten Raum, der auch kultischen

¹⁾ Cieza I, S. 368. Desgleichen in Quinchia (Piedrahita S. 83), Caucatal allgem. (Var. not. S. 489): „por trofeos y armas ponen las calavernas á las puertas de sus casas, hincadas en palos altos“.

²⁾ Cieza I, S. 367.

³⁾ Cieza I, S. 372. Eine Opferstätte der Arma mit Kopftrophäen beschreibt auch die Descr. Anc. (S. 402): „en la punta de lo alto destas cañas tienen puestos calavernas de hombres“.

⁴⁾ Cieza I, S. 374; Seler S. 243/44.

⁵⁾ Cieza (Quito) S. 158: „en lo alto de unas crecidas cañas“.

⁶⁾ Castellanos S. 415: „una guaduba hendida a su puerta, y en ella piés y manos“.

⁷⁾ Cieza I, S. 365.

⁸⁾ Cieza I, S. 364.

⁹⁾ Castellanos S. 507; P. Simon, Tercera Parte 4. Not. S. 327.

Zwecken gedient haben dürfte¹⁾. Wenn man eintrat, erblickte man ein langes Brett, das sich von einem Ende des Hauses zum anderen erstreckte, und auf dem die Hauttrophäen nebeneinander sitzend aufgereiht waren. Der Anblick dieser Körper und zahlreicher Arme und Beine erfüllte Cieza mit Entsetzen, wogegen die Eingeborenen über ihren reichen Trophäenschatz frohlockten²⁾.

Wie die übrigen Trophäen sollten auch die Menschenhauttrommeln den Ruhm des siegreichen Stammes verkünden. Die Indianer, die diese kostbaren Trommeln bei ihren Tänzen und an Festtagen ertönen ließen, hielten sie daher „por un muy excelente ornamento de su Estado, é por grande auctoridad de su potencia³⁾“. Vielleicht wurden diese Instrumente auch wie bei den Huanca im Kriege verwendet⁴⁾, um den Gegner durch die grauenerregende Musik und den Anblick seiner geschundenen Stammesgenossen zu entmutigen.

b) Scheint es demnach sicher, daß die Trophäen als Siegeszeichen und Ausdruck der militärischen Macht gewertet wurden, so ist es doch fraglich, ob diese Motivierung allein genügt, und ob der Wert der Trophäen nicht auch durch magische Vorstellungen bedingt war. Daß die spanischen Quellen darüber nichts berichten, ist kein Gegenbeweis, mußte doch die Aussage der Eingeborenen, die Trophäen seien Siegeszeichen, gerade einem Soldaten wie Cieza de Leon völlig genügen. Er dürfte deshalb auch auf eingehendere Fragen verzichtet haben, ein weiterer Grund für die Einseitigkeit des uns noch zur Verfügung stehenden Quellenmaterials. Trotzdem finden sich selbst in diesen vom modernen ethnologischen Standpunkt naiven Quellen Angaben, die in diese Erklärung nicht hineinpassen, sondern eher auf eine religiös-magische Bedeutung der Trophäen hindeuten.

Dafür spricht vor allem der enge Zusammenhang zwischen Kannibalismus und Kopfjagd, der aus der personellen Identität der Opfer und der fast völligen Gleichheit der Verbreitungsgebiete erhellt. So kamen beide Sitten im nördlichen und mittleren Caucatal stets zusammen vor, nur im äußersten Süden gab es einige Kannibalenstämme, wie die Timba, Jamundí, Aguales und die Bewohner von Popayán, bei denen keine Trophäen beobachtet wurden. Bezeichnend ist auch, daß bei den einzigen Nichtkannibalenstämmen, den Avurra und Coconuco, keinerlei Trophäen erwähnt werden; und schließlich dürfte es kein Zufall sein, daß die Kopftrophäen andererseits gerade bei den Caramanta, Arma, Pozo und Picara, den wegen ihrer intensiven Antropophagie berüchtigten Stämmen des mittleren Caucatals, eine besonders große Rolle gespielt haben. Schon diese Kongruenz der Verbreitungsgebiete legt eine gewisse kausale Verbindung der beiden Sitten nahe. Für sie spricht ferner, daß die Trophäen ganz ausnahmslos von Opfern des Kannibalismus stammen. So betont Cieza, die Opfer der Lile seien Männer „que habian vencido y preso en las guerras“, und etwas weiter schreibt er im gleichen Sinne „todos habian sido muertos por sus vecinos, y comidos como si fueran animales campestres⁵⁾“. Bei den Gorrönen, die als große Kannibalen bekannt waren,

¹⁾ Cieza I, S. 380; Friederici S. 91: „In besonders für sie hergerichteten tempelartigen Häusern lagen oder saßen an den Wänden angelehnt diese schrecklichen Gestalten“. Andagoya S. 448/449: „Halláronse en las casas principales del señor de esta provincia de Lili, en alto tanto como tres ó cuatro estados dentro de la casa á la redonda de la principal sala, puestos en cantidad de 400 .

²⁾ Cieza I, S. 380: „... de lo cual ellos se gloriaban y lo tenian por gran valentia“.

³⁾ Oviedo I, S. 218.

⁴⁾ Garcilaso de la Vega S. 184.

⁵⁾ Cieza I, S. 380.

stammten die Kopf-, Fuß- und Handtrophäen von „getöteten Indianern“¹⁾, in Ancerma von Indianern, „die man verzehrt hatte“²⁾. Dasselbe gilt von Quinchia³⁾, Caramanta⁴⁾, Picara⁵⁾, Paucura⁶⁾, Pozo⁷⁾, Arma⁸⁾, von den Nore⁹⁾ sowie von den Eingeborenen des Tals von Guaca¹⁰⁾.

Bei dem im Caucatal offensichtlichen Zusammenhang beider Sitten¹¹⁾ dürften auch ihre Motive weitgehende Übereinstimmungen aufweisen, so daß eine gegenseitige Interpretation möglich ist. Wie H. Trimborn in einer eingehenden Untersuchung der Antropophagie im Caucatal nachweisen konnte, liegt dem Kannibalismus der Glaube an eine magische Kraftübertragung zugrunde: der Krieger ißt den Krieger, um sich die Stärke und die Fähigkeiten seines Feindes einzuverleiben¹²⁾. Dasselbe dürfte auch für die Kopfjagd gelten. Wie mit dem verzehrten Fleisch gewinnt der Sieger auch mit dem Schädel, der Haut oder den Gliedmaßen der erschlagenen Gegner wertvolle Kräfte und Eigenschaften, die er nun seinen eigenen Zwecken dienstbar machen kann¹³⁾. Der erfolgreiche Kopfhäger hob sich damit aus der Schar seiner Dorfgenossen heraus, seine Trophäenbeute war nicht nur ein Beweis seiner hervorragenden Tapferkeit, sondern zugleich ein sichtbarer Ausdruck seiner magisch gesteigerten Kraft.

Auch die Aufbewahrung der Trophäen an Kultstätten spricht für eine magische Bedeutung der Kopfjagd. Für die Motive der Trophäengewinnung ist es dabei aufschlußreich, daß Cieza an einer Schädelstätte der Caramanta zahlreiche Idole beobachtete, von denen die Indianer Regen oder Sonnenschein zu erlangen suchten. Es erscheint nicht unmöglich, daß diese fruchtbarkeitspendenden Idole und die Trophäen in einem mehr als nur räumlichen Zusammenhang gestanden haben, werden doch die Kopftrophäen bei zahlreichen Völkern als Fruchtbarkeitszauber betrachtet.

Da nur bestimmte Teile des Leichnams präpariert wurden, glaubte man die ersehnten Kräfte wohl an diese Körperteile, im besonderen an Kopf, Haut und Gliedmaßen gebunden. Eine solche magisch begründete Höherbewertung einzelner Körperteile findet sich auch sonst im Caucatal, so in Antioquia, wo sich ein Teil der Häuptlingsfrauen nach dem Tode ihres Mannes, als Ablösung des üblichen Freitodes, die Haare abschnitt oder in Ancerma, wo lange Fingernägel als besonders vornehm angesehen wurden. In beiden Fällen dürften die Haare und Nägel, wohl infolge ihres sichtbaren Wachstums, als Sitz besonderer Lebenskräfte betrachtet worden sein. Auch bei den Kannibalenmahlzeiten bevorzugte man bestimmte Körperteile wie das Herz und das Blut, die „im besonderen als Bewahrer der valentía“ galten, welche „auf die Teilnehmer am antropophagen Akte zu übertragen war“¹⁴⁾, eine Anschauung, die auch dem Herzopfer der Arma, Paucura, Caramanta und Cartama zugrunde liegt.

1) Cieza I, S. 378.

2) Cieza I, S. 368; Herrera, Déc. VI, S. 133.

3) Piedrahita S. 83.

4) Cieza I, S. 367.

5) Cieza I, S. 374.

6) Cieza I, S. 372.

7) Cieza (Quito) S. 158.

8) Cieza I, S. 372.

9) Cieza I, S. 365. Antioquia allgem.: Escobar S. 72.

10) Cieza I, S. 364.

11) Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß die Weltverbreitung der beiden Sitten nicht übereinstimmt.

12) Trimborn S. 326.

13) Von den Naga schreibt Fürer-Haimendorf: „Da das Wichtigste bei der Kopfjagd nicht der Krieger, sondern die Gewinnung der dem Kopfe innewohnenden magischen Kräfte ist . . .“

14) Trimborn S. 327.

Glaubte man demnach, daß die menschlichen Eigenschaften und Kräfte vornehmlich der körperlichen Materie innewohnen, so fand sich daneben auch die Anschauung, daß die Wesenheit des Menschen von seiner äußeren Form abhängt. Diese Hochschätzung der Form bildet nach F. Krause einen wesentlichen Bestandteil der nichtanimistischen Weltanschauung: „In dieser bedeutet gleiche Form gleiches Wesen, verschiedene Form verschiedenartiges Wesen, Übergang in eine andere Form Verwandlung in ein anderes Wesen¹⁾.“ Ebenso entscheidet die Erhaltung oder Zerstörung der Form über die Weiterexistenz des Lebewesens. So lange die Gestalt des Toten fortbesteht, bleibt der lebende Leichnam erhalten, erst mit der Zerstörung oder dem Unkenntlichwerden der Leiche tritt auch der endgültige Tod ein. Daß derartige Anschauungen im Caucatal bekannt waren, beweist das Vorkommen der Mumifizierung, mit deren Hilfe man den Leichnam konservieren und damit wohl zugleich die weitere Existenz des Verstorbenen sichern wollte. Ebenso konnte man aber auch mit den Trophäen verfahren. Wollte man die Wesenheit des Toten und seine an die Trophäe gebundenen Eigenschaften erhalten, so mußte die präparierte Trophäe ihr menschliches Aussehen bewahren. Dieses Ziel war bei den ausgestopften Menschenhäuten der Lile in hohem Maße erreicht. Im Gegensatz zu den reinen Kopftrophäen der übrigen Stämme blieb bei ihnen die gesamte Körperform erhalten, um so mehr, als man auf die Schädel Wachsgesichter modellierte. Dazu gab man den toten Kriegern Lanzen, Speere oder Keulen in die Hand, so daß sie nach den übereinstimmenden Berichten von Cieza de Leon, Andagoya und dem Verfasser der „*Varias Noticias*“ wie lebende Menschen ausgesehen haben („*parecian hombres vivos*“, Cieza I, S. 380; „... como si estuviesen vivos“, Andagoya S. 449; „*tienen arrimados á las paredes de sus casas como personajes*“, Var. not. S. 489).

Angesichts der magischen Bedeutung der Trophäen dürfte dieses Bemühen um die Erhaltung der äußeren Form kaum rein ästhetischen Gesichtspunkten entstammen, sondern auf den Glauben zurückgehen, daß gerade die Form eine für die Existenz und Wirksamkeit der Trophäe wesentliches Element darstellt.

Zusammenfassend darf man annehmen, daß die Kopfjagd mit dem Glauben an die Übertragbarkeit menschlicher Eigenschaften zusammenhängt: Mit der erbeuteten Trophäe gewann der Sieger die Kräfte und Fähigkeiten des von ihm überwundenen Gegners, Eigenschaften, die man sich im allgemeinen an das Stoffliche der Trophäe, bei einzelnen Stämmen aber auch an die äußere Form gebunden dachte.

c) Der im Caucatal allgemein verbreitete Glaube an das körperhafte Fortleben der Toten läßt vermuten, daß sich die Indianer auch die Opfer des Kannibalismus und der Kopfjagd als „lebende Leichen“ vorgestellt haben. In den Toten erblickte man selbständige, handelnde Wesen, die ihrem Besieger als Freund oder Feind entgentreten konnten, und die man daher gewinnen oder unschädlich machen mußte. Daß dieses Problem für die Eingeborenen bestand, beweist die Aussage des bereits zitierten Lile-Indianers aus dem Dorf Ucache, nach dem der „Teufel“ des Nachts in die ausgestopften Häute einfährt und dabei in so furchtbarer Gestalt erscheint, daß einige Indianer vor Schreck gestorben sein sollen²⁾. Man geht wohl nicht fehl, wenn man in diesem „Teufel“ den Toten erblickt,

¹⁾ Krause S. 357.

²⁾ Cieza I, S. 380: „... que muchas veces estando la gente que dentro estaban durmiendo de noche, el demonio entraba en los cuerpos que estaban llenos de ceniza, y con figura espantable y temerosa asombraba de tal manera á los naturales, que de solo espanto morian algunos“.

der nach wie vor an seinen Leib gekettet bleibt und daher als Wiedergänger zurückkehrt. Da die Eingeborenen die Trophäen trotz der Furcht vor den toten Feinden im Hause behalten haben, darf man aber annehmen, daß sie in diesem feindlichen Verhältnis nur einen Übergangszustand gesehen haben. Vermutlich glaubten sie, die Wiedergänger durch irgendwelche Zeremonien besänftigen oder durch zauberische Praktiken gefügig machen zu können.

Ein solcher Gedankengang würde mit Anschauungen übereinstimmen, die Karsten bei der Jivaro nachweisen konnte. Wurde hier ein Feind erschlagen, so mußte alsbald ein großes Fest, die *entrada*, gefeiert werden, bei dem der Sieger eine Tabaklösung zu trinken bekam. Danach mußte er sich längere Zeit, manchmal bis zu zwei Jahren, den verschiedenartigsten Meidungen unterwerfen. Nach Ablauf dieser Frist fand das Hauptfest statt, in dessen Verlauf der erbeutete Kopf nacheinander in eine Tabaklösung, in Chicha und reines Wasser getaucht wurde. Sobald der siegreiche Krieger diese Flüssigkeiten getrunken hatte, galt die Zeit des Fastens und der sonstigen Meidungen als beendet. Er bekam nun den präparierten Kopf, den er an dem Hauptpfosten seines Hauses befestigte, worauf das Fest mit Tänzen der Männer abgeschlossen wurde. Rivet, der derartige Feiern beschreibt, sieht in ihnen Sühnezereemonien¹⁾, die den erzürnten Totengeist besänftigen sollen. Karsten meint dagegen, daß man sich auf diese Weise den Geist des Erschlagenen untertan machen wollte. Da der Totengeist nach dem Glauben der Jivaro an den Schädel gebunden bleibt, sei die Trophäe eine äußerst gefährliche Beute, deren Wirkung erst durch die *entrada* neutralisiert werden müsse. Geschehe das nicht, so setze sich der Sieger den größten Gefahren aus: „a thousand misfortunes would befall him: his seed would not grow, his animals would not prosper, his family and he himself would die: the irritated soul of the dead would give him no peace until the traditional ceremonies had been accomplished.“ Das Hauptfest bezweckt dann nach Karsten die eigentliche Beschwörung des Totengeistes. Die dreifache Waschung der Trophäe deutet er als Lustration, die die drohende Gefahr bannet, ohne jedoch die magische Kraft und damit die Wirksamkeit des Kopfes zu mindern. Dank dieser mannigfachen Zeremonien ist die einst so gefährliche *tsantsa* zu einem wertvollen Besitztum geworden: „the trophy is afterwards turned into a real fetish, which brings its owner, his parents and friends abundance of property, fertility for the fields, prosperity for the family and the tribe, victory over enemies, and immortality²⁾.“

Ob die Lile-Indianer ihre erschlagenen Feinde durch sinnentsprechende Zeremonien unschädlich zu machen suchten, ist bei der Lückenhaftigkeit

¹⁾ Rivet S. 248: „il semble bien qu'elle soit une espèce de réparation envers le mort, qu'elle ait la signification d'une cérémonie expiatoire“.

²⁾ Karsten II, S. 65f. Etwas ähnliches berichtet Heine-Geldern (S. 10) aus Hinterindien: „Bei den Lushai mußte sich der Sieger die Gewalt über den Geist des von ihm Getöteten erst noch durch Vornahme einer besonderen, mit Tieropfern verbundenen Zeremonie namens *Ai* sichern. Wer einen Menschen tötet und kein *Ai* vornimmt, läuft Gefahr, wahnsinnig zu werden. Bei seinen Lebzeiten wird er vom Geiste des Erschlagenen belästigt und nach seinem Tode hat er keine Macht über ihn. Wer dagegen das *Ai* für einen von ihm getöteten Menschen vollbracht hat, dessen Geist wird nach seinem Tode den Geist des Erschlagenen wie einen Hund an der Leine ins Totenland führen“. Von dem Stamm der *Wa* heißt es (a. a. O. S. 4): „In erster Linie scheint der Wunsch maßgebend zu sein, sich den Schutz des Geistes des Getöteten zu verschaffen. Man glaubt, daß der Geist des Toten bei seinem Schädel bleibt und daß er andere Geister eifersüchtig verhindert, sich seinem Sitz zu nähern. Er tut das nicht aus Wohlwollen für die Bewohner des betreffenden Dorfes, denn er ist selbst gerade so böse wie andere Geister, die ihm zugedachte Rolle ist vielmehr beiläufig die eines bissigen Wachthundes“.

des Quellenmaterials nicht zu entscheiden. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß man die von ihnen drohenden Gefahren durch das Ausstopfen mit Asche bannen wollte, wird doch die Asche nach Karsten als ein außerordentlich wirksames Mittel gegen feindliche Geister angesehen: „The practice of stuffing the skin with ashes is also connected with a special magical idea. Ashes are, according to a general Indian belief, extremely efficacious means of purification and antidotes against evil spirits; for, filling the skin, they help to exorcise the spirit contained in it. The supernatural virtue ascribed to ashes . . . probably depends on their connection with the fire, which is the strongest means of purification¹⁾.“ Andererseits könnte die Asche von den Lile auch aus praktischen Gründen gebraucht worden sein, ist doch die feine, leicht verteilbare Masse zum Ausstopfen recht gut geeignet. Eine Entscheidung ist in dieser Frage aus Mangel an Quellenangaben nicht mehr möglich.

Der Glaube, daß der „lebende Leichnam“ an die Trophäe gebunden bleibt, liegt möglicherweise auch der Idee der Menschenhauttrommeln zugrunde, die nach Friederici's Vermutung eine feindliche Einstellung zu den Toten offenbart: „Man wollte den Geist des Erschlagenen in ewige Marter versetzen, indem man auf Körperteilen von ihm Musik machte, und man schrieb gleichzeitig den Tönen solcher Musikinstrumente aus Menschenhaut oder -knochen einen entmutigenden und erschreckenden Einfluß auf die Stammesgenossen des Erschlagenen zu²⁾“. Offenbar war man der Meinung, daß der Tote jeden Schlag als körperlichen Schmerz empfindet und außerdem darunter leidet, den Gegnern seines Stammes dienstbar zu sein. Die Inka, bei denen die Menschenhauttrommeln eine bedeutsame Rolle spielten, waren scheinbar der Ansicht, daß es für den Toten besonders schmerzlich sei, wenn er die Musik selber erzeugen müsse. Wohl aus diesem Grunde richtete man es so ein, daß die Instrumente auch ohne menschliches Zutun ertönen konnten: „Die Haut wurde so zubereitet und aufgebläht, daß der Bauch das Trommelfell bildete, über das die Hände als Trommelstöcke hingen, während der Kopf das Ganze krönte. Ihm hatte man eine Flöte in den Mund gesteckt und den ganzen Apparat so eingerichtet, daß bei gutem Winde die Hände auf dem Bauch trommelten und die Flöte im Munde Musik machte³⁾“. Diese Flöten erinnern entfernt an die selbsttätigen „Windflöten“ der Picara und Ancerma im mittleren Caucatal. Bei ersterem Stamm sah Cieza hohe Bambuspfähle, auf denen Kopftrophäen befestigt waren. Am unteren Ende dieser Rohre waren, wie schon erwähnt, Löcher angebracht, durch die der Wind strich und so eine Dämonenmusik erzeugte⁴⁾. Ähnliche Instrumente beobachteten die Spanier nach Castellanos auch in Ancerma⁵⁾:

„Tienen pues estos indios inhumanos
Cada cual una guaduba hendida
A su puerta, y en ella piés y manos
De los que las perdieron con la vida.
Y es el de mas valor y mejor maña
Quien tiene mas piés puestos en su caña.

En muchas cañas del primer cercado
A manera de fistulas habia
En diferentes partes un horado
Que herido del viento que corria
Como si fuera canto concertado
Formaban consonancia y armonía.“

1) Karsten II, S. 72.

2) Friederici S. 93.

3) Friederici S. 93.

4) Cieza I, S. 374.

5) Castellanos S. 415.

Dieses räumliche Beieinander von Windflöten und Schädelstätten legt die Annahme einer inneren Verbindung nahe. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß die getöteten Feinde als die wahren Erzeuger der „Teufelsmusik“ angesehen wurden. Falls diese — aus den Quellen nicht beweisbare — Deutung zutrifft, hätten die Windflöten wohl einen ähnlichen Zweck gehabt wie die erwähnten Trommeln der Inka: die Qual des Toten, dessen Schädel man auf dem Bambusrohr angebracht hatte, und die Einschüchterung und Verhöhnung seiner Stammesgenossen, die durch die unheimliche Musik immer wieder an ihre Niederlage und den dabei erlittenen Verlust erinnert wurden.

An einer anderen nicht näher bezeichneten Stelle des Caucatal scheint zwischen den Siegern und ihren toten Feinden ein freundschaftlicheres Verhältnis bestanden zu haben. Nach Las Casas sprachen nämlich aus den ausgestopften Tigerfellen Dämonen; sie gaben den Priestern auf ihre Fragen Antwort und konnten ihnen so als Orakel dienen. Wenn diese Felle wirklich Trophäen waren, ist es möglich, daß es sich bei den „demonios“ um die Geister der getöteten Tiere handelt, die — vielleicht auf Grund von Sühnezeremonien — in ein freundlicheres Verhältnis zu ihren Überwindern getreten waren.

Das spärliche Material läßt leider keine sicheren und weiterreichenden Schlüsse zu. Trotzdem darf man annehmen, daß die Indianer mit dem Besitz der Trophäe auch die Herrschaft über die körperhaft fortlebenden Toten zu erlangen hofften. Vermutlich suchte man die von den Toten drohenden Gefahren zu bannen, um die zunächst noch gefährliche Trophäe in einen nützlichen Besitz zu verwandeln. Ob man die Toten danach allgemein als Feinde oder Freunde betrachtet hat, ist nicht gewiß. In einem Fall, bei den Menschenhauttrommeln, mag es den Indianern allerdings um ein fortdauerndes Quälen des überwundenen Gegners zu tun gewesen sein.

III.

In Anbetracht ihrer weiten Verbreitung und hohen Intensität muß die Kopfjagd einen großen Einfluß auf die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ausgeübt haben. So war die Erbeutung von Trophäen und Menschenfleisch ein entscheidender Anlaß für die zahlreichen Kriege, die eine weitgehende Isolierung und Verfeindung der einzelnen Stämme verursacht haben dürfte und damit zugleich Handel und Verkehr ungünstig beeinflussen mußten. In manchen Gebieten hat die Kopfjagd zu einem dauernden Kriegszustand geführt, so in der Gegend von Cali, im mittleren Caucatal und in Antioquia, wo die Nore mit den Eingeborenen von Guaca und den Indianern des Tals von Buy gekämpft haben.

Diese nicht abreißende Kette von Kriegszügen muß auch eine beträchtliche Verminderung der Bevölkerungszahl verursacht haben. Im Tal von Buy, dessen Bewohner von den kriegesischen Nore nach und nach dezimiert wurden („poco á poco, á manera de monteria, los mataban é se les comian“) fanden die Spanier infolgedessen „ciertos buhios despo-blados¹⁾“. Im Gebiet von Cali spricht die Zahl der beobachteten Trophäen in dieser Hinsicht eine beredte Sprache. So fanden die Spanier in drei Hütten der Lile zusammen 680 Menschenhauttrommeln²⁾ und in einem Häuptlingshaus desselben Stammes 400 ausgestopfte Menschenhäute (in anderen Häusern sollen sich 6—10 befunden haben³⁾). Selbst wenn diese

¹⁾ Oviedo II, S. 456.

²⁾ Oviedo I, S. 218: „en solas tres casas seyscientos é ochenta atabales“; Friederici S. 93.

³⁾ Castellanos S. 460.

Zahlen übertrieben sind, beleuchten sie doch die Ausmaße, die die Kopfjagd bei den Lile angenommen hatte. Daß der Kannibalismus und die Kopfjagd auch im mittleren Caucatal zahlreiche Opfer gefordert haben, bezeugen schließlich die Berichte von Cieza de Leon, nach denen z. B. die mit Robledo verbündeten Picara an einem einzigen Tag mehr als 300 gefangene Pozo getötet haben¹⁾. Wie stets wurde das Fleisch auch in diesem Falle verzehrt und die Köpfe als Trophäen in die Heimat gesandt.

Innerhalb der Dorfgemeinschaft führte die Kopfjagd zu einer Hervorhebung besonders tüchtiger Krieger, deren Trophäensammlungen einen sichtbaren Beweis ihrer Tapferkeit darstellten. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, inwieweit auch die Machtstellung und das Prestige des Häuptlingtums mit dem Besitz von Kopfjagdtrophäen verknüpft war. In den Quellen finden sich keine Angaben, die auf eine derartige Abhängigkeit hindeuten oder irgendwelche ausschließliche Vorrechte des Häuptlingtums, etwa den alleinigen Besitz von Trophäen, wahrscheinlich machen. Es scheint aber, daß die Kaziken besonders viele Trophäen besessen haben, so daß zwischen ihnen und den gemeinfreien Kriegern wenigstens ein gradueller Unterschied bestanden hat. So waren die Trophäen der Nore an den Türen der Häuptlingshäuser angebracht, ebenso wie in dem Herrschaftsgebiet Nutibaras. In Caramanta, Ancerma, Arma, Paicura und Picara lagen die schädelgekrönten Bambusgehege in der Nähe der Häuptlingshäuser, so daß die Annahme eines inneren Zusammenhanges naheliegt. Auch bei den Lile befanden sich die meisten ausgestopften Häute in den Hütten der Kaziken, etwa in dem von Cieza geschilderten Haus des Häuptlings Petecuy. Bei diesem letzten Stamm vernahm Cieza, daß die Trophäen als Wahrzeichen der Häuptlingsmacht angesehen wurden, und dasselbe gilt nach Oviedo auch von den Menschenhauttrommeln: „quanto mas valeroso es el capitan ó señor . . . tanto es mayor el número que tiene de tales atabales²⁾“.

Das Herrentum, mit dessen Machtanstieg im Caucatal eine neue hochkulturelle Entwicklung eingeleitet wurde, hat sich demnach nicht gegen die Kopfjagd gewandt. Es scheint sogar, daß die straffere Organisation des Herrenstaates zu einer Vermehrung der Kriege und damit auch zu einer Erhöhung der Trophäenzahl geführt hat. Die Unterdrückung der Kopfjagd und des Kannibalismus aus Staatsraison, die wir — wenigstens in Ansätzen — in der Inkamonarchie beobachten können, gehört dagegen einer späteren Phase der hochkulturellen Entwicklung an.

Angegebenes Schrifttum.

- Andagoya, Pascual: Relacion de los sucesos de Pedrerias Dávila en las provincias de Tierra firme ó Castilla del oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, escrita por el Adelantado . . ., in Coleccion de los viages y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, Tomo III. Madrid 1829.
- (Anonym:) Descripcion de los pueblos de la provincia de Ancerma. In: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, Tomo III. Madrid 1865. (Zitiert: „Descr. Anc.“.)
- (Anonym:) Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayan. Ebenda, Tomo V. Madrid 1866. (Zitiert: „Varias not.“.)
- Bastian, A.: Die Culturländer des Alten America. Berlin 1878.
- Castellanos, Juan: Elegias de Varones ilustres de Indias. In: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo IV. Madrid 1852.

¹⁾ Cieza I, S. 374; (Chupas) S. 30/31.

²⁾ Oviedo I, S. 218.

- Cieza de Leon, Pedro: La Crónica del Péru. In: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XXVI. Madrid 1853. (Zitiert: Cieza I.)
- Guerra de Chupas. In: Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo LXXVI. Madrid 1881.
- La guerra de Quito. In: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XV. Madrid 1909.
- Escobar, Jerónimo: Relation de . . . dans laquelle il rend compte . . . de l'état des pays qui forment le gouvernement de Popayan etc., in Ternaux-Compans, Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amérique. Paris 1840.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo: Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Madrid 1851—1855.
- Fernandez Piedrahita, Lucas: Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada. Bogotá 1881.
- Friederici, Georg: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. Braunschweig 1906.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von: Die nackten Nagas. Leipzig 1939.
- Garcilaso de la Vega: Commentarios reales que tratan de el origen de los Incas. Madrid 1723.
- Herrera, Antonio: Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. Madrid 1726—1730.
- Heine-Geldern, Robert von: Kopfgagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Wien 1917.
- Karsten, Rafael: Blood revenge, war, and victory feasts among Jibaro Indians of Eastern Ecuador. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bull. 79. Washington 1923.
- The Civilization of the South American Indians. New York 1926.
- Krause, Fritz: Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. Ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung. In: Ethnologische Studien. Bd. 1. 1931.
- Krickeberg, Walter: Amerika. In: Georg Buschan, Illustrierte Völkerkunde. 2. Aufl. Stuttgart 1922.
- Las Casas, Bartolomé: Apologética Historia de las Indias. In: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XIII. Madrid 1909.
- Palomino, Alfonso: Informacion veridica de lo obrado en las provincias de Quito y Popayan. Anhang zu: Las Casas, Brevisima relacion de la destruicion usw. Paris 1822.
- Restrepo Tirado, Ernesto: Estudios sobre los aborígenes de Colombia. Bogota 1892.
- Rivet, Paul: Les Indiens Jibaros. Étude géographique, historique et ethnographique. L'Anthropologie. Paris 1908.
- Seler, Eduard: Die Quimbaya und ihre Nachbarn. In: Globus. Bd. 64. 1893.
- Simon, Pedro: Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Bogota 1892.
- Trimborn, Hermann: Der Kannibalismus im Caucaatal. In: Zeitschrift für Ethnologie. Jg. 70. 1938.
- Waitz, Theodor: Anthropologie der Naturvölker. Teil 4. Leipzig 1864.

Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea.

Von

Karl Koch, Wien.

Einleitung	320
Darlegung des Materials	321
I. Deutsch-Neuguinea	321
1. Nor	322
2. Iatmül	323
3. Banaro	327

4. Valman	328
5. Insel Karesau	329
6. Insel Wogeo	329
7. Insel Tumleo	330
8. Insel Manam	330
9. Tanggum	331
10. Ariaw	332
11. Monumbo	333
12. Insel Bilibili	333
13. Insel Graged	333
14. Kai	333
15. Bukaua	334
16. Jabim	335
17. Hagengebirge	336
II. Britisch-Neuguinea	336
a) Massim Distrikt	337
1. Kworafi	337
2. Kubiri	337
3. Andere Cape Nelson Stämme	337
4. Wanigela	337
5. Gebiet von Mukaua	338
6. Gebiet von Bogaboga	338
7. Wamira, Wedau und Gelaria an der Bartle Bai	339
8. Tubetube	340
9. Wagawaga	341
10. Trobriand	342
11. Marshall-Bennet-Inseln	343
12. Murua oder Woodlark-Inseln	344
13. Louisiaden	345
14. Rossel-Insel	345
15. Koita und Motu	346
16. Roro	348
17. Mekeo	350
18. Pokao	353
19. Mafulu	354
20. Kuni	355
b) Papuagolf	355
1. Elema-Stämme	356
2. Östliches Golfgebiet	357
3. Westliches Golfgebiet	358
4. Gogodara	359
c) Inseln der Torresstraße	361
d) Gebiet des Fly River	364
1. Kiwai	364
2. Mawatta	366
3. Masingle	368
4. Biname	368
5. Bugilai	368
6. Toro	368
III. Holländisch-Neuguinea	369
1. Marindanim	369
1a. Kanum-irebe	371
1b. Moraui	372
1c. N'gowugar	373
1d. Mani-kor	373
2. Jagba	374
3. Inseln Frederik Hendrik und Komolom	374
4. Jee anim (= Je-nan)	374
5. Zentralgebiet	375
6. Pesechem	377
7. Sentani-See	377
8. Humboldt-Bai	378
9. Doreh	378
Kulturhistorische Betrachtung	378
Literaturverzeichnis	384

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit stellt — soweit ich sehe — einen ersten Versuch dar, Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea in ihrer Wesensart darzustellen und die kulturhistorische Stellung dieser beiden ethnologisch so wichtigen Erscheinungen aufzuzeigen. Daß es sich nur um einen Versuch handeln kann, ist klar. Trotz verschiedener mustergültiger Monographien über eine Anzahl von Eingeborenenstämmen, die uns in letzter Zeit geschenkt wurden, sind wir im allgemeinen über die Kulturen, vor allem aber über die soziologischen Verhältnisse Neuguineas nur mangelhaft unterrichtet. Die Forschung hat eigentlich nur schmale Küstenstreifen erfaßt, und nur in wenigen Fällen ist man in die Gebirge des Inneren vorgedrungen, wo noch eine Reihe von Stämmen sitzen, die der ethnologischen Erforschung harren. Man wird jedenfalls mit verschiedenen Überraschungen zu rechnen haben.

Aber auch die relativ erforschten Gebiete Neuguineas liegen vielfach so unregelmäßig verteilt und sind manchmal so weit auseinander, daß es oft schwer ist, die nötigen Verbindungen herzustellen. Hierzu kommt dann noch die anthropologische, kulturelle und sprachliche Eigenart Neuguineas selbst. Für manche Gebiete macht sich eine starke Zersplitterung geltend, welche vergleichende völkerkundliche Arbeiten sehr erschwert. Melanesisches Sprach- und Kulturgut hat vor allem an den Küsten Eingang gefunden, während im Inneren, aber auch auf weite Küstenstrecken verschiedene Sprachen gesprochen werden, die man als „papuanische“, eine Art Verlegenheitsbegriff bezeichnet.

Es ist auch oft ziemlich schwer, die Siedlungsbereiche der verschiedenen „Stämme“ festzulegen, denn wirkliche Stämme als festgefügte Volkskörper mit einheitlicher Sprache und Kultur finden wir in Neuguinea relativ selten. Ein Stammesbegriff ist ja auch bei den Eingeborenen nur in wenigen Fällen anzutreffen. Es handelt sich meistens um mehr oder weniger lockere Siedlungsgemeinschaften, die einmal kulturell, einmal sprachlich eine gewisse Einheit bilden, die sich aber oft durch schroffe Gegensätze voneinander abheben. Am Huon-Golf, in Deutsch-Neuguinea z. B. wechseln die Dialekte in Entfernungen von wenigen Kilometern, ähnlich liegen die Verhältnisse am Papua-Golf in Süd-Neuguinea. Diese Umstände brachten es mit sich, daß in der Bezeichnung der verschiedenen Melanesier- und Papua-Gruppen vielfach große Unklarheit herrscht.

Die erste zusammenfassende Darstellung von Totemismus und Zweiklassensystem in Neuguinea liegt in Frazers bekanntem Sammelwerk „Totemism and Exogamy“ Vol. II (1910) vor. Die dort niedergelegten Materialien sind noch ziemlich dürftig, das Bild, das wir heute über die in Frage stehenden Erscheinungen besitzen, ist naturgemäß viel reicher, aber von einer eingehenden Kenntnis der Soziologie Neuguineas sind wir, wie schon erwähnt wurde, noch weit entfernt. Die verschiedenen neueren Monographien und Arbeiten, wie das Monumentalwerk von Seligman, „The Melanesians“ über das Massimgebiet, die Werke von Paul Wirz über Holländisch-Neuguinea, von Landtman über die Kiwai-Papua, von Williamson über die Mafulu, von Thurnwald über die Banaro, enthalten viel Material über die Soziologie. Leider ist das von dem großen und jedenfalls wertvollen Sammelwerk von Neuhaus über Deutsch-Neuguinea, an welchem eine Reihe von Missionaren, wie Keysser, Stolz, Zahn, Lehner und Bamler mitgearbeitet haben, nicht zu sagen; hier wird vor allem die geistige und religiöse Seite der Kultur behandelt. Eine ausgezeichnete Arbeit über den Totemismus am mittleren Sepik liegt neuerdings von Bateson (Oceania 1932) vor.

Unter der Bezeichnung Totemismus liegt bekanntlich eine mehr oder weniger scharf umrissene Erscheinung komplexer-, und zwar soziologisch-halbreligiöser — Natur vor (vgl. Koppers, *Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem*, Anthropolos, 1936), die sich vor allem in einer Art mystischer Beziehung einer Menschengruppe — dem Totemclan — zu einem Tier, einer Pflanze oder einem anderen Objekt — dem Totem — kundgibt. Ein brennendes Problem der heutigen Ethnologie ist nicht nur, das Kausale des Totemismus zu ergründen, sondern auch die Frage, in welcher Kultur der Totemismus erstmalig entstanden ist, denn daß wir es in den meisten Fällen, wo wir von echtem Clantotemismus sprechen können, mit einer ursprünglich zusammengehörigen Sache zu tun haben, ist durch die Forschungen der letzten Jahre immer klarer erwiesen worden.

Bei der Betrachtung des Totemismus erweist es sich auch als notwendig, einen Blick auf die sonstigen soziologischen Verhältnisse zu werfen, besonders aber auch die sozialen Gruppen ins Auge zu fassen, die sich durch ein festes Zusammengehörigkeitsgefühl auszeichnen, ohne daß die Familien, die zu einer solchen Gruppe gehören, auch wirklich notwendig blutsverwandt sein müssen. Bei den verschiedenen Autoren werden solche Verwandtschaftsgruppen verschieden bezeichnet, ebenso wie es für die Bezeichnung von Totemclan der Fall ist. Ich will daher die erwähnten Familiengruppen, die nicht auf einer echten Blutsverwandtschaft, sondern auf einer eingebildeten beruhen, als Clans bezeichnen, die soziale Einheit des Totemismuskomplexes dementsprechend als Totemclan. Was die Zweiklassen betrifft, so handelt es sich hier gewöhnlich um eine Halbierung des Stammes oder Dorfes. Diese Dualgruppen stehen oft, aber nicht immer(!) in enger Verbindung mit dem Totemismus, müssen aber zunächst als eine gesonderte Sozialeinheit betrachtet werden. Wenn die Zweiklassen in kleinere Gruppen (Totemclans, Clans) zerfallen, spricht man von Phratrien, bestehen die Zweiklassen für sich, ohne eine Unterteilung in Untergruppen aufzuweisen, dann spricht man von Moieties.

Wie bereits erwähnt, werden in dieser Arbeit der Clantotemismus, die Zweiklassen und jeweils auch die Clansysteme von Neuguinea zur Behandlung kommen. Die Literatur, die herangezogen wurde, macht nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, doch glaube ich, daß sich aus den von mir durchgearbeiteten Quellen ein annäherndes Bild der in Frage stehenden soziologischen Erscheinungen Neuguineas gewinnen ließ. Es muß aber betont werden, daß eine endgültige Beurteilung von Totemismus und Zweiklassensystem in Neuguinea nur dann erreicht werden kann, wenn auch die melanesische Inselwelt und der östliche indonesische Archipel und auch Australien in bezug auf diese Fragen vergleichend betrachtet wurden. Ferner war es mir im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, mangels entsprechenden Vorarbeiten, die Kulturkomplexe aufzufinden, die mit Totemismus und Zweiklassensystem zunächst in Neuguinea verbunden waren.

Bei der Darlegung des Materials über Totemismus und Zweiklassen begann ich mit Deutsch-Neuguinea, und zwar vom Sepik-Gebiet nach Osten fortschreitend, nach Britisch-Neuguinea (Massim-Distrikt, Papua-Golf, Fly River) und schließlich mit Holländisch-Neuguinea abschließend. Hierbei gehe ich stammweise vor und leite zum besseren Verständnis der Situation, jedes Stammkapitel mit einer kurzen Skizzierung des Kulturbildes ein.

Darlegung des Materials.

I. Deutsch-Neuguinea.

Wie für ganz Neuguinea, so gilt hier im besonderen, daß über den Großteil der Stämme des Inneren teilweise nichts oder nur sehr wenig

bekannt ist. Wie neue Untersuchungen von P. Kirschbaum gezeigt haben, sind die Bewohner des Hagengebirges im Innern von Deutsch-Neuguinea teilweise eine kleinwüchsige Bevölkerung mit teilweise altertümlichen Kulturmerkmalen, die man vielleicht als Pygmoide bezeichnen kann. Diese Feststellung ist für die Kulturgeschichte Neuguineas von großer Bedeutung, weil es sich hier anscheinend um die ältesten Bewohner dieser Insel zu handeln scheint, die älter als die Papua-Stämme anzusehen sind. Über die Soziologie dieser Kleinwüchsigen ist aber noch so wenig bekannt, daß sie für die vorliegende Untersuchung nicht herangezogen werden konnten.

An den Küsten und den vorgelagerten Inseln von Deutsch-Neuguinea sitzen melanesisch sprechende Stämme, doch ist der Streifen, den sie bewohnen, recht schmal. Die Papua überwiegen und an vielen Stellen hat die Papua-Bevölkerung die melanesische Invasion zurückgedrängt. Gegenwärtig sind im Bogia-Distrikt und von hier ins Innere Forschungen von P. Kirschbaum und P. Höltker im Gange, die eine Menge neuer Aufschlüsse über die Kultur und im besonderen über die Soziologie erwarten lassen.

1. Nor-Papua.

Literatur: P. Josef Schmidt, Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik, Kaup, Karau) bei Dallmannhafen. *Anthropos* 21/22 (1926—1927).

Kulturbild:

Die Nor-Papua bewohnen das Lagunengebiet (Murik, Kaup, Karau) westlich der Sepik-Mündung und siedeln dort in mehreren Dörfern, deren Namen von ihren Nachbarn, aber auch von ihnen selbst verschieden angegeben werden. Wahrscheinlich zieht sich aber ihr Siedlungsgebiet bis an den Unterlauf des Sepik hin.

P. Kirschbaum hält die Sprache der Nor (nach einem unveröffentlichten Manuskript) für eine sehr altertümliche Papua-Sprache.

Die Murik-Leute sollen von den jetzt ausgestorbenen Jauren-Leuten abstammen, die angeblich vom mittleren Sepik gekommen seien und die älteren Bewohner des Murik-Gebietes ausgerottet oder vertrieben hätten (J. Schmidt, S. 727).

Von Kulturmerkmalen der Nor sind zu nennen: Fehlen eines Hauptlingswesens, dreistufige Jünglingsweihe mit Verschlingungsmotiv, heilige Flöten (große: männlich, kleine: weiblich) und sexuellen Ausschweifungen, Mädchenweihen von geringerer Bedeutung, neben dem Männerhaus (taab) auch noch Jünglingshäuser (kamasau), Frauenhäuser (sambaanrian), Geburtshäuser und Clanhäuser.

Totemismus:

Der Stamm zerfällt in zahlreiche Totemclans (poangö), die über mehrere Dörfer zerstreut und dort lokalisiert sind. Leute desselben Clans nennt man „akinab“, d. i. Blutsverwandtschaft, doch muß diese nicht immer tatsächlich vorhanden sein (S. 56, 732).

Die Vererbung ist patrilineal.

Nach J. Schmidt sind im Totemismus der Nor vier Dinge zu unterscheiden:

1. Poangö, d. i. der Totemclan;
2. Pot Kaban (Pot-„Platz“, d. i. die Totemlokalität;
3. Pot moran (Pot-„Ding“, d. i. die Darstellung des Totemgeistes in Flöten, Masken usw., welche Gegenstände im Männerhaus aufbewahrt werden.
4. Das Totemtier.

Der Name der Lokalität ist jetzt angeblich der Name des Clans, doch ist es wahrscheinlich so, daß der Clan dem Platz seinen Namen gab und nicht umgekehrt.

Schmidt stellt auf S. 38—39 die Totemclans, Totemdarstellungen und Totemtiere der Dörfer Mendam (Karau), Aramot-Vokounmot (Murik), Djauainmot (Murik) und von Kaup zusammen. Daraus ergibt sich, daß die Nor ausschließlich Tiertotems haben. Am häufigsten sind als Totems Fische. Ein Totemclan hat z. B. drei Totems und zwar Schildkröte und zwei Fischarten, ein anderer zwei Totems, nämlich Schildkröte und Fisch. Ob es sich hier um sog. Linked-Totems handelt, kann nach den wenigen Beispielen nicht gesagt werden.

Warum ein Clan mehrere Totemtiere hat, wissen die Eingeborenen nicht. Im Dorfe Djauainmot betont ein Clan, daß seine Vorfahren die Totems von den Jauren-Leuten übernommen hätten. Vielleicht wird auch bei Adoptionen das Totem mit übernommen (S. 41).

Wie schon erwähnt, stellen die Nor die Totems in Masken, heiligen Flöten („brag“) oder in Idolen dar. Im Dorfe Aramot (mot i. e. Dorf) hat der Clan Kania-poangö als Totemdarstellung (pot-moran), d. h. als Darstellung des Totemgeistes, die Flöte kamor-potorok, sein Totemtier ist aber kango-nazen, der Haifisch (S. 39). Ich möchte darauf hinweisen, daß sich Ähnliches auch bei den Iatmül am mittleren Sepik (von wo die Vorfahren der Nor, die Jauren-Leute kamen) findet.

Die Totemdarstellungen, ferner die heilige Lanze, die ein jeder Clan besitzt, werden im Männerhaus aufbewahrt. Außerdem hat jeder Clan noch sein eigenes Kanu und am Clanplatz eine Hütte.

Auf dem Clanplatz (pot-kaban) wohnen die Geister (pot-nor, d. i. Geist-Mensch), deren Abbild eben das Pot-moran ist. Eine Flöte stellt dann die Stimme des Geistes dar, die Maske sein Gesicht. Einige Clans haben mehrere Totemdarstellungen und für jede ein bestimmtes Tier (S. 41).

Der Glaube an die Abstammung vom Totemtier ist gegeben, daher wird das Totemtier nicht gegessen (Tabu). Ferner glaubt man, daß man nach dem Tode zum pot-moran geht und das Totemtier bringt die Seele zum Totemplatz, von wo man ausgegangen ist. Hätte man nun das Totemtier gegessen, dann müsse die Seele führerlos umherirren (S. 39ff.).

Auch eine Nachahmung des Totemtieres wird geübt, und zwar am Schlusse der Initiationen, wobei jeder Clan sein Totem imitiert. Würde ein Clan das Totem eines anderen Clans nachahmen, dann dürfte er auch dieses Tier nicht mehr essen.

Die Clans sind exogam. Die Frau behält bei der Heirat ihr Totem bei. Die Kinder können sich bei der Initiation entscheiden, ob sie das väterliche oder das mütterliche Totem essen wollen. Darin wäre wohl eine mutterrechtliche Tendenz zu sehen.

2. Iatmül.

Literatur: Bateson, Gregory, Social Structure of the Iatmül People of the Sepik River. Oceania, II/3 (1932) und II/4 (1932).

Bateson weilte sechs Monate bei den Iatmül und beschreibt als erster ihre Soziologie.

Kulturbild:

Die Iatmül, ein Papua-Stamm, wohnen am mittleren Sepik im Gebiete des ehemaligen Deutsch-Neuguinea, etwa 150—250 Meilen von dessen Mündung entfernt. Bateson hielt sich vor allem im Dorfe Mindimbit auf.

Ein Hauptmerkmal der Iatmül ist die ungemein entwickelte Schnitzkunst, die sich wohl sonst nirgends mehr in Neuguinea in solcher Ausbildung findet. Schon Neuhaus hat auf den Kunststil am mittleren Sepik hingewiesen und die auffallenden Übereinstimmungen mit polynesischen, vor allem aber mit Maori-Schnitzereien betont (Neuhaus, R., Deutsch-Neuguinea, Bd. 1, Berlin 1911). In seinem noch unveröffentlichten Manuskript (das Prof. Koppers für seine Vorlesungen im Wintersemester 1937/38 herangezogen hatte) spricht P. Kirschbaum von den Sepik-Leuten geradezu als von „polynesischen Papua“.

Eine große Rolle spielt im Kulturleben der Iatmül die Knabeninitiation und das Männerhaus. Am Beginn der Feier wohnen die Kandidaten in einem eigenen Zeremonialhaus (togail) abseits vom Dorf, später kommen sie in das eigentliche Männerhaus (ngaigo), dessen Giebel (wie beim vorigen) eine Vogelfigur trägt. Den Knaben werden im Verlaufe der Einweihung die heiligen Musikinstrumente (Schwirrholz, Flöten, Trommeln) gezeigt, welche die Frauen nicht sehen dürfen.

Jedes Dorf hat fast immer zwei oder mehrere Männerhäuser, die künstlerisch reich geschmückt und von riesenhaften Dimensionen sind. Das Dach ist oft an beiden Giebelenden hochgezogen.

Ich möchte noch bemerken, daß Bermann (Im Stromgebiet des Sepik, S. 221) vom Bereiche des mittleren Sepik angibt, daß die Mädchen in ihrer Hochzeitsnacht sich im Männerhaus mit dem Geist „Tamboran“, welcher durch einen alten Mann vertreten wird, vor den heiligen Musikinstrumenten vermählen. Dieser Gebrauch findet sich fast genau bei den Banaro im Osten des Sepik wieder.

Die Heirat ist patrilokal.

Totemismus:

Der Stamm zerfällt in eine Anzahl patrilinealer Totemclans (ngaiva), die sich auf ein Zweiklassensystem (Sonne und Mutter) verteilen.

Die Clans sind im Dorfe lokalisiert und zwar in der Weise, daß die Häuser des Clans links und rechts der Dorfstraße bzw. des Tanzplatzes um das Männerhaus gruppiert sind (Bateson, S. 259). In den Zeremonialhäusern am Tanzplatz haben die Clans ihre eigenen Feuerplätze und Plattformen (S. 259).

Je nach der Clanzugehörigkeit wird auch das Verwandtschaftssystem festgelegt und zwar in der Weise, daß die Verwandten aus dem väterlichen Clan als „Vater“, „Brüder“ oder „Söhne“, die Mitglieder des mütterlichen Clans als „Mutterbrüder“ und „Kreuz-Cousinen“ bezeichnet werden.

Trotz des herrschenden Vaterrechtes wird aber auch die weibliche Linie in gewisser Weise betont. Ein Mann sagt z. B. zu einem Mitglied eines anderen Clans: „Du bist mein Bruder, weil deine Mutter vom selben Clan war wie meine Mutter“ (Bateson, S. 268). Den Namen erhält man aber nach seinem väterlichen Großvater (S. 271).

Die Totems gelten als ngwail, d. h. Vaternvater oder Ahnherr des Clan (S. 401). Jeder Clan hat eine Mehrzahl von Totems; manche Clans sollen sogar Hunderte von Totems haben. So hat z. B. der Mwilambu-Clan, welcher zur Mutterklasse (Phratricie) gehört, folgende Totems: Vulva, krokodilähnliches Wesen, Schwein, Häuser, Kanus, Feuer, Wasser, Töpfe, Landschaft nördlich des Sepik u. a. Allgemein gilt, daß die Clans der Sonnenklasse als Totems Sonne, Sterne, Wolken, also Himmelskörper vorziehen; auch Totems wie Schweine, Kanus usw. placieren sie in den Himmel. Die Clans der Mutterklasse verbinden ihre Totems mit der Erde.

Jeder Clan hat unter seinen Totems oder Ahnen noch schamanistische Geister, Feuer, Wasser, Wohnhäuser, Krokodile, Masken u. a. (S. 402).

Die Personennamen beziehen sich auf die Totems bzw. auf die Objekte des Clans. Totemnamen sind also auch Personennamen (S. 403).

Die erwähnten Namen werden ferner auch in den mythischen Gesängen gebraucht (Namengesänge) und die Mythen, auf die sich die Gesänge beziehen, sind esoterisch und berichten vom Ursprung der Erde und der Menschen (S. 404). Im Grunde genommen handelt es sich anscheinend um verschiedene Versionen einer allgemeinen Ursprungsmythe, welche dann den verschiedenen Clans entsprechen. Die Totems bzw. deren Namen haben Bezug auf die Episoden dieser Mythen. So ist z. B. bei Clans, die den Baum Wani als Totem haben, dieser Baum nach der Mythe der „landherstellende Faktor“ (der Baum wuchs auf einer schwimmenden Insel und befestigte dieselbe) (S. 405f.). So besteht eine endlose Reihe solcher Mythenversionen, in denen die Totems und die Clanobjekte miteinander verkettet sind. Alles, was in der materiellen oder in der übersinnlichen Welt wichtig erscheint, wird in das System der Totemclans und Zweiklassen eingebaut (S. 407).

Ich möchte hier schon bemerken, daß diese mythologisch-totemistischen Vorstellungen besonders auch bei den Marind-anim in Holländisch-Neuguinea wieder aufscheinen und dort ebenfalls eine besondere Ausbildung zeigen.

Eine rituelle Rezitation der Totemnamengesänge findet bei verschiedenen Anlässen statt, so bei der Hochzeitsfeier. Die Leute aus dem Clan des Bräutigams rezitieren eine lange Reihe von diesen Gesängen, die Leute des Brautclans erwidern in gleicher Weise. Die Reihenfolge der Gesänge ist hierbei genau festgelegt. Zuerst kommen die Gesänge der wichtigsten Totems, dann die Gesänge über den Ursprung der Erde und der Menschen und zum Schluß die, welche mit verschiedenen geographischen Gebieten in Verbindung stehen (S. 407).

Auf dem komplizierten Totemsystem beruht auch die Namengebung:

a) Der Vater gibt die Totemnamen (ngwail) seinen Söhnen. Die Tochter aber erhält die Totemnamen von der Vaterschwester. Die Totemnamen sind, wie schon erwähnt, aus den Ursprungsmythen entnommen und treten immer paarweise auf, z. B. „älterer Bruder“ und „jüngerer Bruder“.

b) Jeder Clan hat Namen, die er den Kindern der Schwester gibt. Auch diese werden paarweise verwendet.

c) Ferner gibt es noch geheime Namen, die sich auf die Ahnenschlange der Clans beziehen sollen (S. 409).

Verschiedene Clans besitzen eine Anzahl von Objekten, die als wertvolle Relikte der Totemahnherren gelten. Diese finden Verwendung bei der Pwiou-Zeremonie. Der Mwilambu-Clan z. B. hat folgende Totemrelikte: zwei menschliche Femurknochen als Dolche, die von den beiden Heroenbrüdern des Clans herrühren sollen. Den Kopf einer Steinknaufkeule, einen kristallinen Stein, einen Steinößel und eine Bambusröhre. Bei der oben genannten Zeremonie werden von diesen Gegenständen Teilchen abgeschabt, dieselben in einer Schale vermengt und sodann gegessen (S. 427f.).

Alle Zeremonien der Iatmul bestehen in der Hauptsache aus dem Singen der Totemnamen und dem Zeigen der Totemdarstellungen. Diese sind im wesentlichen Ornamente und Schnitzereien auf Gegenständen. Flöten, die z. B. nach dem Totemschwein benannt sind, haben einen Schweinekopf eingeschnitzt. Bestimmte Totemdarstellungen, wie Clanmasken und Flöten werden von den Kindern der Schwester getragen (S. 430).

Was das Verhältnis der Clanmitglieder zu ihren Totems betrifft, so zeigt sich vor allem, daß man auf sein (Haupt-) Totem ungemein stolz ist. Für die übrigen Totems des Clans, also für die Nebentotems, hat man ein sentimentales Gefühl, besonders aber für die Totems des mütterlichen Clans. Wirkliche Totemtabus bestehen nicht. Wenn aber Tiere getötet werden, die Totems sind, dann sagt man: „Das ist mein Totem“ (S. 430f.).

Auf die besondere Betonung des mütterlichen Clans wurde schon hingewiesen. Obwohl die soziale Haltung der Iatmul vaterrechtlich ist, hat man gegen die mütterlichen Totems doch erste Verpflichtungen (Kinder schmücken sich auch mit den Totempflanzen ihrer Mutter (S. 431).

Bateson gibt zusammenfassend für das Totemsystem der Iatmul folgende Züge an:

1. Die Totemgruppe ist der Clan.
 2. Clanexogamie, die aber nicht streng eingehalten wird.
 3. Clansolidarität (der Clan tritt geschlossen gegen die Beleidigung seiner Mitglieder auf).
 4. Haupt- und Nebentotems (linked Totems).
 5. Verbindung des Clans mit verschiedenen Lokalitäten.
 6. Die Namen für die Totems sind gleichzeitig Personennamen. Sie werden in den Clangesängen rezitiert und sind verbunden mit dem Wort für „Vater“ oder „Vatervater“.
 7. Imitieren der Totems bei Tänzen (Masken als Darstellungen des Totems).
 8. Man fühlt sich verwandt mit dem Totem.
 9. Das Totem fungiert auch als Beschützer und gibt Omina.
 10. Eine Art zeremonielles Essen von Totems ist vielleicht darin gegeben, daß man beim Essen von Totemvögel dieselben in freundschaftlicher Weise anspricht.
 11. Teilweise Tötungsverbote für das Totem; bestimmte Totems wie Flöten, heilige Totemobjekte und Totemrelikte müssen sorgfältig behandelt werden, sonst erfolgen außernatürliche Sanktionen.
 12. Besondere Stellung zum Totem der Mutter und zum Totem der Frau.
- Es fehlen aber:
1. Speiseverbote für die Totems.
 2. Totemistische Vermehrungsriten.
 3. Der Glaube an eine Reinkarnation der Totemahnen (S. 431f., 445f.).

Zweiklassensystem:

Die Bedeutung der Zweiklassen ist bei den Iatmul in den einzelnen Dörfern verschieden. Schon in der Ursprungsmythe der Iatmul erscheint deutlich ein Dualismus. Im Urmeer lebte ein Doppelwesen, Karokmali — Jamburamali, in Gestalt von Krokodilen. Der Geist Karambuangga trennte diese beiden Wesen; Jamburamali ging nach oben und wurde zum Himmel, karokmali blieb unten und wurde die Erde (S. 403f.). — Von den Zweiklassen steht nun tatsächlich die Sonnenklasse mit dem Himmel in Verbindung, und die Mutterklasse mit der Erde. (Ich möchte hierbei auf die Entstehungsmythen der Sentani-See-Papua hinweisen!)

Im Dorfe Mindimbit bestehen die beiden Klassen Woli-Kambwi „Mutterleute“ und Tschual-iambonai „Sonnenleute“, auf welche die Totemclans aufgeteilt sind und die daher als Phratrien zu gelten haben. Bateson bezeichnet sie als „totemistische“ Zweiklassen. Sie haben aber in diesem Dorfe (wie im Dorfe Tambunum und benachbarten Dörfern) nur geringe funktionelle Bedeutung. Bei der Initiation bestehen aber

andere Zweiklassen, nämlich Kishit und Miwot, die sich patrilineal vererben und die mit den Phratrien nicht zusammenfallen. Jede dieser Klassen ist in vier Altersklassen geteilt. Diesen Initiations-Zweiklassen kommt größere Bedeutung zu. Keine der beiden Arten von Dualsystemen kontrolliert aber die Heirat; es besteht nur Clanexogamie.

Das Dorf Malingai ist durch den großen Tanzplatz (wompunau) der Länge nach in zwei Teile geteilt. Auf der einen Seite wohnen die „Mutterleute“ (nyame-nampa) mit der Vulva als Emblem, auf der anderen Seite die „Sonnenleute“ (nyowe-nama), mit der Sonne als Emblem.

Im Dorfe Palimbei bilden die Mutter- und die Sonnenklasse die soziale Basis der Initiationszeremonie. Die Sonnenleute skarifizieren und initiieren die Kandidaten der Mutterleute und umgekehrt (Reziprozität!). Daneben bestehen sechs Altersklassen; jede derselben umfaßt Mitglieder der Zweiklassen. Die Leute von Palimbei versuchen, ihr Dualsystem dem der Mindimbit gleichzusetzen. Kishit der Mindimbit entspräche den Sonnenleuten; andere wieder sagen, daß Miwot denselben entspräche. Die Leute von Mindimbit behaupten aber, daß ihre beiden Arten von Zweiklassen unabhängig voneinander seien (S. 256f., 432ff.).

Endlich sei noch hervorgehoben, daß durch das Zweiklassensystem der Iatmul eine Trinität — Himmel, Wasser, Erde — durchschimmert.

Bateson weist daraufhin, daß das Totemsystem der Iatmul vieles mit australischen Totemsystemen (z. B. dem der Aranda) gemeinsam hat.

3. Banaro.

Literatur: Thurnwald, R., Die Gemeinde der Banaro, Stuttgart. 1921. R. Thurnwald hat diesen Stamm 1915 genau erforscht.

Kulturbild:

Die Banaro, ein Papua-Stamm, wohnen am mittleren Lauf des Töpferflusses, eines rechten Nebenflusses des Sepik. Sie wohnen in vier Dörfern, je zwei an jedem Ufer des Töpferflusses. Es finden sich Knaben- und Mädchenweihen, bei der Heirat geht die Initiative vom Mädchen aus; die Mutter des Mädchens wirbt bei der Mutter des Jünglings; dabei besteht die Vorschrift, daß die Schwester des umworbenen Jünglings den Sohn der Werberin heiraten soll; das Verwandtschaftssystem ist ungemein kompliziert. Hervorragend ist die Töpferei.

Clans und Zweiklassen:

Jedes Dorf besteht aus drei bis sechs Weilern, die ihrerseits wieder aus drei bis acht Häusern bestehen. Thurnwald nennt die in einem Weiler beisammen wohnende Gruppe einen Clan. Ein Weiler ist also gleich ein Clan.

Jeder Clan hat als religiösen und sozialen Mittelpunkt eine Geisterhalle (buek), nach welcher sich der Clan und seine Angehörigen benennen. Dieser Name bleibt unabhängig von jeder Ortsänderung. Die Geisterhalle ist der Länge nach in zwei Hälften geteilt mit je zwei Feuerstellen (S. 12, 13).

Die Clans sind lokalisiert und zerfallen alle in zwei Teile, die Thurnwald als „Sippen“ bezeichnet; die eine Sippe gilt als rechte Seite, die andere als linke Seite. Der Clan ist die politische Einheit nach außen; er hat sein Gebiet zu verteidigen. Die Sippe ist die wirtschaftliche Einheit (S. 51).

Feste werden nur innerhalb des Clans gefeiert.

Die Clans stehen mehr oder weniger isoliert voneinander. Nur zwischen verschwägerten Clans bestehen etwas engere Beziehungen. So spielt z. B. der Mutterbruder bei der Initiation des Sohnes seiner Schwester, die in einen anderen Clan geheiratet hat, eine bestimmte Rolle (S. 55).

Die beiden Clanhälften sind einander niemals feindlich gesinnt. Im Gegenteil, sie müssen einander beistehen und alles miteinander erleben. Die Sippe oder Clanhälfte, welche ihre Feuerplätze auf der rechten Seite der Geisterhalle hat, heißt: „Die von Rechts“; d. i. „tau“; die Sippe der linken Seite des Geisterhauses heißt: „Die von Links“; d. i. „bou“. „tau“ ist abgeleitet vom Wort für Eisenholz-Trommel, „bou“ vom Wort für Bambuspfeife. Beide Instrumente gelten als Behälter der Geisterstimmen. Die Symmetrie des sozialen Lebens der Banaro ist also bedingt durch die Symmetrie des Geisterhauses (S. 15ff.).

Dies ist vor allem aus der Heiratsordnung zu ersehen. Es herrscht strenge Clanexogamie. Theoretisch kann ein Mädchen nur dann heiraten, wenn eine Schwester ihres Bräutigams für ihren Bruder vorhanden ist. Kommt es zur Ehe, dann wird die Braut von einem bestimmten Mann, dem Sippenfreund (mundu) ihres Schwiegervaters im Geisterhaus vor den heiligen Flöten (siehe die Parallele bei den Iatmul!) defloriert. Sie darf aber die Ehe mit ihrem Manne erst dann konsumieren, bis sie von dem „mundu“ ein Kind, das „Geistkind“ bekommt. Weil aber infolge der Symmetrie die andere Sippe alles genau miterleben muß, so muß sich der gleiche Vorgang auch bei der anderen Sippe abspielen. Daß heißt nun, daß in einer Clanhälfte nur dann eine Hochzeit stattfinden kann, wenn das auch in der anderen Hälfte möglich ist. Dabei wird strenge darauf gesehen, daß sich immer nur Partner der gleichen Seiten der Clans heiraten. Ein Mann von der rechten Seite eines Clans darf nur wieder ein Mädchen aus der rechten Hälfte eines anderen Clans nehmen (S. 18).

Im Prinzip herrscht Stammesendogamie; nur wenn der geschilderte Vorgang mangels eines Heiratspartners nicht möglich ist, kann man eine Frau aus einem anderen Stamm nehmen.

Die Heiratsfolge ist patrilokal, die Vererbung patrilineal (S. 183).

Von Totemismus erwähnt Thurnwald nichts. Andererseits sind aber deutlich Züge eines Zweiklassensystems zu sehen, welches eng mit den nicht-totemistischen Clans und mit dem Geisterhaus verbunden erscheint. Die betonte Stellung des Mutterbruders ist zu beachten.

4. Valman.

Literatur: Schleiermacher, P. Chr., Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen. Globus 78 (1900) S. 5ff.

Kulturbild:

Die Valman sind ein Papua-Stamm bei Berlinhafen, Küste von Deutsch-Neuguinea. Die Knabenweihe erfolgt anscheinend in mehreren Stufen. Schleiermacher berichtet, daß die Kandidaten in den ersten Jahren nur den „Tempel“ der Untergemeinde (den osumu) betreten dürfen, nicht aber den „Tempel“ (tamuol nagoal) der Gesamtgemeinde. Ich glaube, daß unter Gesamtgemeinde vielleicht das Dorf gemeint ist, unter Untergemeinde der Clan. Osumu ist dann vielleicht das Jünglingshaus, Tamuol nagoal das Männerhaus. — Die Valmanleute unterhalten enge Beziehungen zu den Bewohnern der Insel Tumleo (siehe diese).

Soziologie:

Die Valman leiten ihre Abkunft von dem Geiste „Tamuol“ ab. Dieser landete einst in Tamara (Tumleo) und bekam dort Kinder, die als große Geister auswanderten. Einer von ihnen kam nach Valman und gebar sieben Kinder, von denen je eines der Schutzgeist einer der sieben Gemeinden (anscheinend Clans) wurde. Jede dieser sieben Einheiten hat ihr Jünglingshaus (osumu), in welchem der entsprechende Schutzgeist

wohnt. Für die Gesamtgemeinde (Dorf) steht das Männerhaus (tamuol nagoal).

5. Insel Karesau.

Literatur: Deacon, B., The Kakhian Society of Ceram and New Guinea Initiation Cults. Folklore, Vol. 36, December 1925. Reschke, H., Linguistische Untersuchungen der Mythologie und Initiation in Neuguinea. Münster.

Von den Bewohnern der Karesau-Insel, die Melanesier sind (Karesau gehört zu den der Sepikmündung vorgelagerten Schouten-Inseln), ist nur sehr wenig bekannt. So viel läßt sich aber erkennen, daß acht Totem-clans mit je einem gewählten Häuptling und Zweiklassen — Winau (Hund) und Kapin — vorliegen. Die Deszendenz ist patrilineal; manches deutet aber auf früheres Mutterrecht (Reschke, S. 29, 63; Deacon, S. 349).

6. Insel Wogeo.

Literatur: Hogbin, Jan H., Native Culture of Wogeo. Report of Field Work in New Guinea. Oceania V/3 (1935).

Kulturbild:

Wogeo ist die nördlichste der Schouten-Inseln, welche der Küste von Deutsch-Neuguinea nordwestlich der Sepik-Mündung vorgelagert sind. Hogbin besuchte die Insel 1934 (Februar bis Dezember). Die Bewohner von Wogeo sind Melanesier (d. h. melanesisch sprechend), ihre Kultur weist aber nach Hogbin viele nicht-melanesische Züge auf. In den Dörfern sind die Häuser um das Männerhaus (niabwa) gruppiert. Das Hauptmoment der Knabenweißen ist das Zeigen der heiligen Flöten (nibek), die als Stimme eines außernatürlichen Wesens gelten. Der nibek verschlingt die Knaben. Die Flöten werden vor den Frauen geheimgehalten. Auch Schwirrhölzer treten in Verwendung.

Clans:

In jedem Dorf wohnen zwei bis drei patrilineale Clans. Man bezeichnet den Clan mit „dan“, und das ist der Terminus für Wasser. Nach Aussagen alter Männer soll das ein Euphemismus für Samen (semen) sein. Jeder Clan hat mindestens einen Vorsteher, der nur über seinen Clan absolute Herrschaft hat. Er gilt auch als Zauberer. Ehrgeizige Clanhäuptlinge können blutige Fehden unter den Clans eines Dorfes hervorrufen. Seinen Nachfolger wählt der Clanhäuptling aus den ältesten Söhnen.

Größere Verwandtschaftsgruppen, die über den Clan hinausgehen, heißen „warowaro“, d. i. Schlingpflanze. Heiratsverbot besteht für den eigenen Clan und für den der Mutter.

Von Totemismus wird nichts berichtet.

Zweiklassensystem:

Hogbin betont, daß das Zweiklassensystem absolut verschieden von den Clans ist und diese durchschneidet. Es handelt sich also hier um Moieties und nicht um Phatrien.

Die beiden exogamen, matrilinealen Klassen heißen „Fledermaus“ und „Habicht“. Zwischen ihnen bestehen reziproke Obliegenheiten. Eine traditionelle Feindschaft besteht nicht. Es gilt im Gegenteil als eine schwere Beleidigung, im Zorn über eine Person der entgegengesetzten Klasse zu sprechen oder diese gar zu schlagen.

Man gebraucht für Moiety den Terminus „tina“, das bedeutet auch „Mutter“, weil die Klasse „mit der Mutter geht“. Personen derselben Klasse gelten als „von einem Blute“ (dara ta).

Geschlechtsverkehr innerhalb der Klasse ist zwar nicht erlaubt, wird aber nicht bestraft und kommt relativ häufig vor (also Lockerung der Klassenexogamie).

Die Deszendenz ist, wie wir gesehen haben, im Clan patrilineal, in den Moieties matrilineal. Der Vater ist aber das Haupt der Familie und die vaterrechtliche Einstellung ist vorherrschend.

7. Insel Tumleo (Tamara).

Literatur: Erdweg, P. M. J., Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsch-Neuguinea. Mitt. Anthrop. Ges. Wien 32 (1902). Schleiermacher, P. Chr., Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen. Globus (1900) S. 78.

Kulturbild:

Die dem Berlinhafen vorgelagerte Insel Tumleo wird von melanesisch sprechenden Leuten bewohnt. Bestattung erfolgt im Wohnhaus, von den später ausgegrabenen Knochen wird der Schädel im Männerhaus (alol) aufbewahrt, Halswirbel und sonstige kleine Knochen werden von den Verwandten getragen. Kein eigentliches Häuptlingswesen. Nach der Knabenweihe erhalten die Jünglinge eine Art Schutzgeist (mol).

Clans; die Frage des Totemismus:

Auf Tumleo sind vier Dörfer, die sich voneinander abschließen. Jedes dieser Dörfer zerfällt in mehrere „Anitjol“, Erdweg (S. 274) nennt diese „Dorfbezirke“, ich glaube aber, daß es sich hier um Clans handelt. Jedes Anitjol hat seinen Anteil am Grundbesitz des Dorfes und hat als Mittelpunkt das „Alol“, das Erdweg Bezirks- und Ahnenhaus oder Jünglingshaus nennt, wobei es sich offenbar um ein Männerhaus handelt. Dieses Alol gibt dem Clan seinen Namen, und die Zahl der Dorfteile wird nach der Anzahl der Alols bestimmt. So hat z. B. das Dorf Sapi 19 Häuser und 6 Alols, es sind also hier sechs Anitjols (Clans) (Erdweg, S. 378, 386).

Außerdem gibt es auch Geisterhäuser (parak), von denen jedes Dorf nur eines besitzt (vgl. Valman) (Erdweg, S. 377).

Feste werden nur innerhalb der Clans gefeiert und die Clansolidarität ist stark ausgebildet (Erdweg, S. 375—378).

Nach Erdweg hat jeder Clan einen besonderen Vogel, einen Fisch oder ein anderes Tier. Bei Tänzen und Totenfesten wird eine Nachbildung dieses Tieres hergestellt. Sie bildet den Mittelpunkt der Tanzenden und wird nachher am Hause des Festgebers oder des Verstorbenen befestigt (Erdweg, S. 302, 305). Ich halte es für möglich, daß hier Spuren oder Reste eines Totemismus vorliegen.

8. Insel Manam.

Literatur: Wedgwood, Camilla, Report on Research in Manam Island, Mandated Territory of New Guinea. Oceania IV/4 (1934).

Wedgwood weilte bei den Eingeborenen der Insel Manam von Januar 1933 bis Februar 1934.

Kulturbild:

Manam liegt östlich der Mündung des Ramu gegenüber den Siedlungen der Monumbo-Papua und seine Bewohner stehen in Kontakt mit den Bewohnern der Schouten-Insel Boisa, nicht aber mit den anderen Inseln. Die Manam-Leute sprechen eine melanesische Sprache, welche anscheinend der von Wogeo ähnlich ist. Kulturell bestehen aber erhebliche Unterschiede zu Wogeo. Der Insel gegenüber, auf dem Festlande, liegt das Dorf Kaian, das als Kolonie von Manam gilt. In russischer Hin-

sicht sieht Wedgwood bei den Manam neben papuanischen und melanesischen Elementen auch mikronesische und indonesische.

Auch auf Manam spielt die Knabenweihe eine große Rolle (Abschließen, Fasten, Blasen der heiligen Flöten, Anlegen eines Rindenkorsettes). Ferner finden wir dort Maskentänze der Männer. Wedgwood leitet die Kultur von Manam sowohl vom Festland als auch vom westlichen Mikronesien ab.

Soziologie:

Die lokale Einheit ist das Dorf, welches von einem erblichen Häuptling geleitet wird. Im Gegensatz zum Festlande besteht auf Manam eine erbliche Aristokratie mit Primogenitur. Der Dorfhäuptling (tanepwa) gilt als der älteste männliche Nachkomme des Dorfbegründers. Seine Söhne und Brüder nennt man „kleine Tanepwa“; sie haben bestimmte Privilegien (S. 383). Der Häuptling besitzt große Macht über seine Dorfgemeinschaften; er kann Heiraten verbieten oder arrangieren, legt Streitigkeiten bei und führt die Kriegszüge. Die Leute des Dorfes müssen seine Felder bebauen; er selbst arbeitet nichts. Der Häuptling des Hauptdorfes hat mehrere Dörfer unter seiner Herrschaft, doch bildet jedes Dorf eine autonome Einheit (S. 384).

Jedes Dorf ist in eine Anzahl patrilinealer, exogamer Clans geteilt, die sich meist nach ihrem menschlichen Begründer benennen. Die wichtigsten Clans haben einen Clanhäuptling, der auch tanepwa genannt wird. Die Clanhäuptlinge sind aber dem Dorfhäuptling unterstellt (S. 385).

Die Familien oder Haushalte desselben Clans wohnen im Dorfe eng beisammen, und jeder Clan hat auch sein eigenes Landstück im Busch. Die Hauptelans besitzen an der Küste einen eigenen Platz für die Kanus und haben ferner auch ihr eigenes Überseekanu (S. 385).

Die Heirat ist patrilocale; Ehen werden gewöhnlich innerhalb des Dorfes geschlossen (Dorfendogamie). Leute vom tanepwa-Rang heiraten aber oft außerhalb des Dorfes (S. 387).

Von Totemismus und Zweiklassen wird nichts berichtet.

9. Tanggum (Bogia-Distrikt).

Literatur: Höltker, G. P., Vorbericht über meine ethnographischen und anthropologischen Forschungen im Bogia-Distrikt (Neuguinea). *Anthropos*, 32 (1937) S. 963—967 Nr. 5—6.

Kulturbild:

Dieses Gebiet, das sich an der Küste von Deutsch-Neuguinea von Watam bis Dagü erstreckt, ist noch sehr wenig erforscht; ganz unerforscht ist aber das Hinterland von Bogia. Dabei kommt nach P. Höltker gerade dem Bogia-Gebiete große Bedeutung zu. So weit schon jetzt festzustellen ist, ist seine Kultur nicht einheitlich; ebenso differenziert sind die Sprachen: es wohnen in Bogia zwei melanesisch sprechende Stämme (Sapa und Wanami) und mehrere Papua-Stämme.

Die Tanggum, ein Papua-Stamm, wohnen etwas südlich von Bogia in drei Dörfern. Alle drei bis vier Jahre findet eine Jugendweihe für Knaben und Mädchen statt, die zum Teil für beide gemeinsam ist. Die Knaben werden beschnitten, den Mädchen bringt man eine Stichwunde am Oberschenkel bei. Geisterhäuser fehlen hier.

Spuren eines Zweiklassensystems:

Die Volksgruppe, wie Höltker sie nennt (Stamm?) zerfällt in zwei „Plattformen“, die nicht notwendig exogam sind. Es gilt sogar als Regel, daß man seinen Ehepartner von derselben „Plattform“ nimmt. Ferner

kann man seine „Plattform“ auch nach Belieben ändern. Die Kinder folgen teils der „Plattform“ der Mutter, teils der des Vaters (S. 966).

Ich glaube diese kurze Mitteilung so auffassen zu können, daß der Stamm in zwei nicht exogame Hälften mit Patri- oder Matrilokalität zerfällt, wobei vielleicht der Heiratspartner nicht aus demselben Dorfe, aber — ähnlich wie bei den Banaro — von derselben „Plattform“ des anderen Dorfes genommen wird.

10. Ariaw.

Literatur: Schebesta, Josef P., Totemismus bei den Ariawiai (Neuguinea, Bogia-Distrikt). *Anthropos* 16/17 (1921/22) S. 1055—1056.

Kulturbild:

Dieser Papua-Stamm wohnt im Hinterlande von Bogia; er nennt sich selbst Ariaw und wird von den Nachbarn Ariawiai oder Arepapou, und von ihren Feinden, den Monumbo Alepapun genannt. Verschiedene Elemente, wie z. B. die Beschneidung, die Bambusflöten weisen auf Kulturbeziehungen zu den benachbarten melanesischen Sepa hin. Männer und Frauen haben verschiedene Bestattungsarten (in Hockerstellung in Viereckgräbern bzw. in Sitzstellung in elliptischen Gräbern).

Totemismus:

Schebesta betont, daß sich bei den Ariaw Totemismus in ausgeprägter Form zeigt. Der Stamm zerfällt in lokale patrilineale Gruppen; daneben bestehen aber „Verwandtschaftskomplexe“ (anam) mit Mutterfolge, die m. E. als die eigentlichen Totemclans zu gelten haben. Diese sind über alle Dörfer zerstreut. Es handelt sich also hier um patrilineale Lokalgruppen und matrilineale, nicht lokalisierte Totemclans. Der Totemclan geht meist auf ein „erstes Weib“ zurück, welches von einem Tier oder einer Pflanze her stammt. Die Ausführungen Schebestas sind aber leider nicht immer ganz klar.

Die Kinder erben das Totem der Mutter, die Töchter vererben es aber wieder weiter. Ein Beispiel: Ein Mann gehört z. B. zum Schlangentotem, d. h. er ist Mitglied jenes „anam“, zu welchem alle Leute gehören, die von Frauen mit dem Schlangentotem geboren wurden. Die Kinder dieses Mannes gehören aber nicht mehr zum Schlangentotem, sondern z. B. zum Sagototem, das ist das Totem der Frau des Mannes.

Man berücksichtigt neben dem mütterlichen Totem aber auch das des Vaters. Das gilt aber nicht mehr für die Enkel.

Es gibt Tier- und Pflanzentotems. Die meisten Tiertotems dürfen weder gegessen noch getötet werden, also Totemtabu. Die Ariaw sagen vom Totem: „Es ist unsere Haut“ (darin liegt m. E. wohl eine Identifizierung mit dem Totem vor).

Von den Pflanzentotems dürfen aber einige gegessen werden, wie z. B. Sago und Zuckerrohr. Auch das Krebstotem wird getötet; seine Scheren werden als Tanzschmuck getragen.

In den Mythen der Totemclans zeigt sich ein gewisser Abstammungsglaube. Von einem Vogelclan heißt es z. B., daß ein Vogel „bukam“ ein Ei auf eine Betelpalme legte. Daraus entstand ein Mädchen, das sich mit einem Manne verheiratete. Der betreffende Vogel wird daher von dem Clan gemieden.

Oder: Eine Schlange wurde zu einer Frau; wenn Angehörige eines anderen Clans die Schlange töten, weint und jammert man darüber. Oder: Eine Bananenart darf nicht gegessen werden, weil das erste Weib (des Clans?) daraus entstand.

Wegen der patrilokalen Heirat sind die Totems über alle Dörfer zerstreut.

11. Monumbo.

Literatur: Vormann, Fritz P., Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea. *Anthropos* 5 (1910).

Kulturbild:

Die Monumbo, ein Papua-Stamm, bewohnten früher den ganzen Küstenstreifen von Nubia (Hansabucht) bis Bogia (Prinz-Albrecht-Hafen). Durch die andauernden Kämpfe mit ihren Nachbarn wurden sie bis an die Küste von Potsdamhafen gedrängt.

Die Initiation der Knaben ist auch hier eine symbolische Darstellung der Wiedergeburt. Die Knaben werden vom „Murup“ verschlungen. Nur die Frauen von angesehenen Männern dürfen diesen Zeremonien beiwohnen.

Soziologie:

Der Stamm zerfällt in Dörfer und diese wieder in mehrere „mungima“, welche Vormann als Verwandtschaftsgruppen bezeichnet, die aber meiner Meinung nach Clans darstellen.

Ein wirkliches Häuptlingstum fehlt. Die Leitung obliegt den alten Männern. Die Dorfschaften und auch die Clans haben verschiedene Aufgaben bestimmten Männern, den Toara, übertragen, deren Würde erblich ist; sie funktionieren aber mehr als Referenten denn als Häuptlinge. Nur einem von ihnen, dem Tindar toaranga kommt eine mehr betonte Stellung zu (S. 413f.).

Es besteht eine Art Tauschehe. Der Bräutigam muß dem Clan, aus dem er seine Braut nimmt, seine Schwester oder eine andere weibliche Verwandte als Ersatz übergeben.

Die Kinder folgen dem Clan ihres Vaters.

Die Clans sind lokalisiert. Jeder Clan stellt einen oder mehrere toara. Es herrscht Clanexogamie (S. 413).

Leider gibt Vormann keine weiteren Angaben über die Soziologie der Monumbo.

12. Insel Bilibili.

Die Insel Bilibili liegt in der Astrolabe-Bai und wird von Melanesiern bewohnt. Nach Dempwolff (Sagen und Märchen aus Bilibili. *Bäbler-Archiv* 1—2, S. 63 u. 66) scheinen dort Totemclans mit patrilinealer Deszendenz vorzukommen.

13. Insel Graged

oder Raketta bei Friedrichshafen; hier sollen, nach Dempwolff (a. a. O. S. 63), totemistische Mythen vorkommen.

14. Kai.

Literatur: Neuhaus, R., Deutsch-Neuguinea, Berlin 1911.

Die Kai am Sattelberg (Cap König Wilhelm) sind Papua, doch finden sich bei ihnen Spuren einer kleinwüchsigen Rasse. Der Körper dieser Kleinwüchsigen ist manchmal mit sehr feinem, wolligem Haar, dem sogenannten „Lanugo“ bedeckt und Neuhaus neigt dazu, auf eine Pygmäenkomponente zu schließen.

„Kai“ ist ein Sammelname und bezeichnet alle Inlandstämme des Hüon-Golfes, doch ist damit nicht gesagt, daß es sich um ein einheitliches

Volk oder gar um eine einheitliche Kultur handelt. In mancher Hinsicht zeigen die Kai in ihrer Kultur altertümliche Züge, wir finden bei ihnen auch eine Hochgottvorstellung. Infolge ihrer regen Handelsbeziehungen zu den melanesischen Küstenstämmen wurden sie aber auch von hier stark beeinflusst.

Über die Soziologie der Kai ist fast nichts bekannt. Von den Kai am Sattelberg berichtet Keysser in Neuhaus, daß sich in der Vererbung vaterrechtliche und mutterrechtliche Züge finden (Neuhaus, S. 92) und betont ausdrücklich, daß von Totemismus nichts zu entdecken ist (III, S. 160). Der Mutterbruder spielt eine große Rolle. Beim Tode einer Frau kommen die Mädchen sofort zum Mutterbruder, die Knaben kann der Vater behalten (III, 92). Die Kinder sind jedenfalls Eigentum der Mutter, dem Vater kommt nicht einmal Strafrecht über sie zu (III, S. 91). Es finden sich also deutliche mutterrechtliche Züge.

15. Bukaua (Bukawac).

Literatur: Lehner, Stephan, Sitten und Rechte des Melanesierstammes der Bukawac. Arch. Anthropol. 23 (1932).

Kulturbild:

Die Bukaua oder Bukawac, ein Melanesier-Stamm, siedeln an der Nordküste des Hüon-Golfes. Wahrscheinlich wohnten sie einst im heutigen Gebiete der Jabim, wurden aber von diesen nach Südwesten abgedrängt.

Das Stammesgefüge ist sehr locker; der Stamm manifestiert sich nur bei besonderen Anlässen, wie bei den großen Schweinemärkten, beim Balom-Fest u. a. Die Initiation besteht für Knaben und für Mädchen, bei den Knaben ist sie mit Abschließen, Speiseverboten und beim Balom-Fest mit Beschneidung und symbolischem Verschlungenwerden vom Balom-Geist verbunden. Die Initiationen werden im Männerhaus (lum) vorgenommen; dort wohnt auch der „Balom“-Geist. Das Männerhaus gewährt Verfolgten ein Asylrecht. Kopfjagd steht in Übung; wenn der Jüngling den ersten Kopf erbeutet hat, bringt man den Ahnen Opfer dar. Große Bedeutung kommt dem Mutterbruder zu, so bei der Abschließung des Brautpreises.

Totemismus: Der Stamm zerfällt in Totemclans, die voneinander abgeschlossen, in einem Dorf wohnen, also eine Lokalisierung der Clans. Manchmal wohnen auch mehrere Clans in einem Dorf. Jeder Clan hat einen Häuptling, der eigentlich nur primus inter pares ist. Er leitet die Feste und Handelsgeschäfte, muß sehr freigiebig sein, muß sich aber dem Rat der alten Männer unterwerfen. Bei wichtigen Entschlüssen gibt aber seine Stimme den Ausschlag. Die Häuptlingswürde vererbt sich patrilineal (auf den ältesten Sohn); bei Fehlen von Söhnen auf den Schwestersohn (Lehner, S. 280).

Bei den Bukawac ist Clanendogamie die Regel, es herrscht aber, wenigstens bis vor kurzer Zeit, Blutsverwandtschaftsexogamie. Noch heute lautet bei einer geplanten Heirat die erste Frage, ob die Brautleute nicht „ngam-tang“, d. h. blutsverwandt seien. Ihre Abstammung muß möglichst weit zurückliegen. Praktisch sind aber heute Ehen nur zwischen Geschwistern verboten (S. 240).

Die Ehe ist meist patrilokal. Deszendenz und Erbfolge sind nicht ganz klar. Die Verbindung mit der mütterlichen Linie scheint jedenfalls stärker zu sein als mit der väterlichen. Die Kinder sind mehr an den mütterlichen Clan gebunden. Die betonte Stellung des Mutterbruders (Vormundschaft bei Tod des Vaters, Fungieren bei der Wahl des Bräuti-

gams, Festsetzen des Brautpreises, Beerben seiner Schwester) wurde schon erwähnt (S. 243, 252).

Lehner betont die große Bedeutung des Totemismus bei den Bukawac. In den Totems, die Tiere, Pflanzen, Objekte und Landschaften sein können, sieht man den Ahnen verkörpert. Diesen Ahnherrn bringt man auch Opfer dar (S. 261).

Die verschiedenen Totemclans haben besondere Abzeichen und bestimmte Losungsworte zu eigen, die als Unterscheidungsmerkmale der Clans gelten (S. 261). Außerdem hat jeder Clan eigene Feuer- und Rauchzeichen und Muschelhorntöne (S. 278).

Wenn die Totemnamen Ortsnamen sind, dann bezeichnen sie gewöhnlich den Ort, wo sich die Geister der Verstorbenen aufhalten (S. 277).

Da man in den (Tier-) Totems die Ahnen verkörpert sieht, werden die meisten Totemtiere nicht gegessen (Totemtabus). Man ist sogar bestrebt, das Totemtier zu schützen, und man ist traurig, wenn die Angehörigen anderer Clans das Totemtier töten; man erwartet dann gegebenenfalls eine angemessene Entschädigung. Einige Clans, wie z. B. Schweineclans, tabuieren nicht das ganze Tier, sondern nur einen Teil desselben, z. B. nur den Schwanz des Tieres (Lehner, bei Neuhaus, Bd. III, S. 397). Also Partial-Tabus.

Die Vererbung des Totems ist gemischt: Die Knaben erhalten das Totem des Vaters, die Mädchen das der Mutter (Lehner, S. 244).

16. Jabim.

Literatur: Zahn, H., Die Jabim; in R. Neuhaus, Deutsch-Neuguinea. Frazer, Totemism and Exogamie, Vol. II, nach Vetter, Konrad, Über papuanische Rechtsverhältnisse, S. 87ff. Berlin 1897.

Kulturbild:

Die Jabim wohnen an der Küste von Finschhafen und sprechen eine melanesische Sprache. Sie leben in kleinen Dorfschaften, denen ein Häuptling vorsteht. Es bestehen Heirats- und Handelsbeziehungen zu den Bewohnern der Siassi- und Tami-Inseln. In den Männer- und Junggesellenhäusern (Ium), wo auch Gäste untergebracht werden, werden die Balum (Schwirrhölzer), Trommeln und sonstige Kultgegenstände aufbewahrt. Die Knabeninitiation (Balum) enthält das Verschlingungsmotiv, Beschneidung und Blasen der heiligen Flöten (eine männliche und eine weibliche).

Totemismus:

Verschiedene „Familien“, worunter aber offenbar Clans gemeint sind, glauben, daß ihre Ahnfrau auch ein Tier geboren habe, mit dem sich nun die Nachkommen verwandt fühlen. Es bestehen verschiedene Erzählungen dieser Art. So leitet ein Clan sich von einem Schwein ab und ißt daher kein Schweinefleisch. Wird ein Krokodil getötet, so veranstaltet der Krokodilclan eine Trauerfeier (Frazer, S. 56). Neben Abstammungsglaube finden sich also auch Totemtabus und ein Trauern um getötete Totems.

Inwieweit die Namen gewisser Tiere, die von einzelnen oder von ganzen Dorfschaften als Losungswort gebraucht werden (Zahn, S. 310f.), mit den Clans in Verbindung gebracht werden, kann aus den dürftigen Angaben nicht gesagt werden.

Nach dem Tode verwandelt man sich in das Totemtier.

Vererbung des Totems ist matrilineal (Frazer, S. 56).

17. Hagengebirge.

Literatur: Vicedom, G. F., Ein neuentdecktes Volk in Neuguinea. Int. Arch. Anthropol. 24 (1937) N.F. 1.

Kulturbild:

Im Hagengebirge, südlich des Sepik und Ramu, nahe der Grenze zwischen Deutsch- und Britisch-Neuguinea wohnen die erst im Jahre 1932 entdeckten Stämme der Tika, Jamaga, Mogae und Kendika. Sie sind sprachlich Papua, rassisch weisen sie aber eine große Mannigfaltigkeit auf. Das Gebiet ist dicht bevölkert. Der Bodenbau (hauptsächlich Anbau von Süßkartoffel) ist ungemein gepflegt; es werden schachbrettartig rechteckige Beete angelegt. Als Hauptwaffe wird merkwürdigerweise die Steinaxt angegeben. Töpferei ist aber unbekannt. Es ist auch kaum ein besonderer Kunststil zu finden (im Gegensatz z. B. zum Sepik). Eine Reihe von Elementen weisen auf Beziehungen zur Küste hin. Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist streng verboten. Die Eingeborenen siedeln nicht in Dörfern, sondern in einzelnen Häusergruppen (Weilern). Jede Siedlung hat ein Männerhaus mit Tanzplatz, das dem Häuptling gehört. Daneben gibt es noch Frauenhäuser, Kult- und Schädelhäuser. Teilweise findet sich ein Rundbau.

Soziologie:

Es besteht Stammesexogamie.

Die Vererbung ist patrilineal, die Heirat patrilokal.

Die Eingeborenen leiten ihre Herkunft von den Söhnen zweier Himmelsleute — Towa und Luge — ab.

Die verschiedenen Stämme waren ursprünglich Clans (Vicedom spricht in seinem Bericht von Sippen, doch finde ich hier den Terminus „Clan“ passender), die sich von je einem Ahnherrn ableiten. So waren z. B. die Tika ursprünglich ein Clan mit „Tika“ als Ahnherrn. Durch die starke Vermehrung und die damit einhergehende Aufsplitterung der Clans wurden die Stämme ins Leben gerufen. Nach den fünf großen Männern des Urcrans zerfällt heute der Stamm der Tika in fünf Untergruppen, die wieder in über 20 Clans untergeteilt sind.

Die Clans verehren auf dem Tanzplatz ihre Ahnen.

Das Land ist auf die Clans aufgeteilt und jede Familie hat ihren Anteil daran.

Der Clan bildet ein in sich geschlossenes Ganze.

Von Totemismus findet sich keine Spur.

Die Ableitung der Stämme von den beiden Himmelsleuten kann vielleicht auf ein ehemaliges Zweiklassensystem hindeuten oder auf eine Einwirkung eines solchen zurückgehen.

II. Britisch-Neuguinea.

Britisch-Neuguinea gehört zu den am besten erforschten Teilen von Neuguinea, allerdings mit der Einschränkung, daß es doch im allgemeinen wieder die Küstenstriche und die Gebiete sind, die sich landeinwärts daran anschließen.

Das britische Neuguinea zerfällt in verschiedene besondere Distrikte, die zunächst geographisch sich voneinander abheben, aber auch in gewisser Hinsicht als Kulturprovinzen zu gelten haben. Es sind dies der Südosten von Neuguinea, welches Gebiet als „Massim“ bezeichnet wird und zu welchem auch die im Osten vorgelagerten Inseln, wie Trobriand, Louisiaden usw. gehören. Die Bewohner dieses Distriktes werden als Papua-Melanesier bezeichnet, was auf den Mischcharakter der Bevölkerung Bezug hat. Daran schließt sich das Gebiet des Papua-Golfes, dann die

Torres-Straßen-Inseln, die teilweise schon ziemlich nach Australien tendieren, und gegen Holländisch-Neuguinea das Fly-Rivergebiet. Vom Papua-Golf westwärts wohnen im wesentlichen Papua-Stämme.

a) Massim-Distrikt.

1. Kworafi.

Literatur: Pösch, Rudolf, Über meine Reisen in Deutsch-Britisch- und Holländisch-Neuguinea (S. 389).

Die Kworafi wohnen am Cape Nelson (Nordostküste von Britisch-Neuguinea, Collingwood-Bai), und sie sprechen anscheinend eine Papua-Sprache.

Totemismus:

Aus den spärlichen Angaben über die Soziologie der Kworafi läßt sich entnehmen, daß die Dörfer in verschiedene Totemclans zerfallen. Es scheinen Haupt- und Nebentotems vorzuliegen, wobei das Haupttotem meist ein Vogel ist. Die Frau nimmt das Totem ihres Mannes an, der Mann respektiert aber auch das Totem seiner Frau. Das Totem vererbt sich patrilineal.

Exogamie besteht angeblich nicht.

Eine Lokalisierung der Clans scheint vorzuliegen, da berichtet wird, daß die Angehörigen desselben Totems in einer Häuserreihe unter einem Dach wohnen.

2. Kubiri.

Literatur: Seligman, The Melanesians.

Die Kubiri gehören in die Gruppe der sog. Papua-Melanesier und siedeln im Gebiet von Cape Nelson westlich von Mukaua. Auch über ihren Totemismus ist nur sehr wenig bekannt. Bemerkenswert ist das Vorkommen von Haupt- und Nebentotems, wobei die Nebentotems auf Grund von Analogiebeziehungen mit den Haupttotems verbunden erscheinen. So hat das Krokodiltotem als Nebentotems zwei Schalentiere, weil deren Schalen den Schuppen des Krokodils gleichen; drei Fische, weil sich das Krokodil von ihnen nährt, und Taro und Bananen, weil sie denselben Namen haben wie das Krokodil. Alle Totems werden tabuiert (S. 744).

3. Andere Cape-Nelson-Stämme.

(Mokuru, Binandeli.)

Literatur: Murray, J. H., Papua or British New Guinea, 1912.

Bei diesen Papua-Stämmen scheint der Totemismus ähnlich wie bei den benachbarten Kworafi zu sein. So weit festzustellen ist, finden sich Tiertotems, die sich patrilineal vererben. Der Gatte übernimmt das Totem seiner Frau (d. h. wohl, er fügt es zu seinem eigenen hinzu); die Kinder sind in gewisser Hinsicht an beide Totems gebunden, doch zählt nur das väterliche Totem wirklich. Tötungs- und Speiseverbot bestehen für das Totemtier, Clanexogamie besteht nicht (Murray, S. 108).

4. Wanigela.

Über diesen Stamm der Papua-Melanesier an der Collingwood-Bai, an der Südostküste von Britisch-Neuguinea, fand ich bei F. G. Barton, (Children's Games in British New Guinea, J. Anthropol. Inst. 38 [1908] S. 273) nur die kurze Angabe, daß sich dort Vogeltotems finden, die sich patrilineal vererben.

5. Gebiet von Mukaua.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Das Gebiet liegt westlich der Bartle-Bai; die Eingeborenen sind Papua-Melanesier.

Totemismus:

Von den sechs Siedlungen des Gebietes sind vier Siedlungen Weiler mit je einem Totemclan, zwei Siedlungen haben je zwei Totemclans, die je einen Weiler bilden (S. 740).

Hier hat jeder Clan eine Mehrzahl von Totems. Im Dorfe Kami-naura z. B. hat der Clan Murimuri folgende Totems: Taube, Krake, verschiedene Fische, Schlammuschel, Tausendfüßler. Der Clan Wairapia im Dorfe Jansika folgende: Hund, Cuscus, Fisch, Eidechse, Bananen.

Die Totems bezeichnet man als Großeltern, hat aber keine Erzählungen über ihren Ursprung.

Für die Totems besteht Tötungs- und Speiseverbot. Die Leute tragen aber Federn der Totemvögel, wenn sie diese erhalten können. Ein tot aufgefundenes Totemtier wird nicht berührt. Die Leute vom Bananentotem dürfen diese Pflanze wohl anbauen und die Früchte pflücken, dieselben aber nicht essen.

Jeder Clan hat einen Häuptling; die Deszendenz ist patrilineal (S. 741f., 744).

6. Gebiet von Bogaboga.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Bogaboga liegt westlich der Bartle-Bai und grenzt an Mukaua. Die Einwohner sind Papua-Melanesier.

Totemismus:

Hier bestehen viele Übereinstimmungen mit dem benachbarten Mukaua.

Fünf Totemclans sind auf drei Siedlungen verteilt. Auch hier bestehen Haupt- und Nebentotems. Der Inabana-Clan z. B. hat als Haupttotem den Fischhabicht, daneben finden sich Habicht, Huhn, sechs Fischarten, zwei Bananenarten und sieben Baumarten. Der Kibiri-Clan hat als Haupttotem einen Berg, als Nebentotems Fische und Bäume.

Totemtabus: Die Leute, die als Totems Bäume haben, dürfen das Holz dieser Bäume nicht benutzen, ferner dürfen sie diese Bäume nicht verletzen und nicht fällen. Ist aber ein Berg Totem, dann dürfen die Mitglieder dieses Clans nicht nach ihm blicken und schon gar nicht ihn besteigen. Für die Totemtiere und -pflanzen bestehen Speiseverbote. Übertretung des Totemtabus wird außernatürlich, durch Krankheiten (Beulen), bestraft.

Die Totems unterstützen ihre Schützlinge in magischer Weise. Die Clans haben eigene Zaubersprüche (muara). Sieht ein Mann mit einem Fischtotem beim Fischfang seinen Totemfisch, dann spricht er den Spruch und hat dadurch Erfolg beim Fischfang. Ein Mann vom Fischhabichttotem sagt im Kriege seinen Zauberspruch, und wie der Habicht seine Beute nie verfehlt, so wird auch der Speer des Habichtmannes seinen Gegner nicht verfehlen.

Eine etwas dürftige Ursprungsmythe liegt vor: Eine Garnele und ein Frosch sprangen einmal um die Wette. Die Garnele, der bessere Springer, gebar die Totems eines Clans, der Frosch die Totems eines anderen.

Das Totem vererbt sich patrilineal, die Heirat ist patrilokal; jeder Clan hat seinen Häuptling (S. 742ff.).

7. Wamira, Wedau und Gelaria an der Bartle-Bai.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Kulturbild:

Die Kultur der drei Stämme, die Seligman zu den Papua-Melanesiern rechnet, gleicht der südlichen Massim-Kultur, doch scheinen sich auch fremde Einflüsse von nicht-melanesischen Stämmen des Westens bemerkbar zu machen. Wie fast überall in Neuguinea ist auch hier eine Knabenweihe in Übung, ferner besteht ein Männerhaus (*potuma*) und früher gab es verschiedene Altersklassen mit verschiedenen „*potumas*“.

Totemismus:

Die Wamira zerfallen in die Untergruppen: Wadubo und Rumaruma, die wieder in eine Anzahl kleiner Siedlungen (*melagai*) geteilt sind.

Die Wedau haben 18 Siedlungen, und Gelaria zerfällt in einige lose Gruppen oder Weiler.

Außer dieser siedlungsmäßigen Einteilung gibt es dann die eigentliche Clanteilung. Wamira hat sechs Clangruppen (Seligman nennt sie *Phratrien*), Wedau neun Clangruppen und Gelaria hat nur drei Clans. Diese Einteilungen führen die Eingeborenen auf die mythische Schlange *Garuboi* zurück (S. 431ff.).

Die Clans nehmen ihre Namen von wirklichen oder hypothetischen Buschsiedlungen; sie haben also Namen von Lokalitäten.

Jeder Clan hat ein oder mehrere Totems, die in Wamira als „*bariana*“ bezeichnet werden. Dies ist auch die Bezeichnung für eine übernatürliche Kraft, und es werden damit auch merkwürdigerweise die Weißen bezeichnet. Die Totems sind Tiere, und zwar Reptile oder Vögel. Man bezeichnet sie auch als Vater oder Großvater, sie gelten als mysteriös, und es bestehen für sie Speiseverbote (S. 446).

Der Iriki-Clan von Wamira hat z. B. folgende Totems: Hund, Taube, giftige Schlange.

Seligman schreibt, daß der Totemismus der Bartle-Bai eine Modifikation der für Südost-Neuguinea typischen Form mit den *linked-Totems* darstellt. Die Haupttotems sind gewöhnlich Vogel oder Fisch (S. 447).

Nach der Meinung mancher Eingeborener sind die Totems bloß Clanzeichen zur Vermeidung von Heiraten innerhalb desselben Clan. Andere meinen wieder, daß deswegen zwischen Menschen und Totemtieren Beziehungen bestehen, weil beide aus demselben Material seien. Es wird aber stets geleugnet, daß das Totem dem Menschen hilft. Eine Ausnahme macht hier nur das Hundetotem des Elewa-Clans.

Zu bemerken ist, daß einige Clans von Wedau (magische) Steine als Totems haben. Sie lagen nahe den Schädeln, einst aufgegessener Feinde.

Die Clans haben auch verschiedene Rufnamen für Hunde und Schweine (S. 451).

Was die Totemtabus betrifft, so werden die Totemtiere zwar nicht gegessen, doch können sie manchmal getötet werden. Der Logaloga-Clan von Wamira tötet seinen Totemvogel, den roten Papagei, und schmückt sich mit seinen Federn; er ißt ihn aber nicht. Der Janibolanai-Clan tötet und ißt sein Haupttotem, die Monitoreidechse, nicht, er verwendet aber ihre Haut zur Bespannung der Trommel. Man meidet eine Totemschlange, wenn man sie am Wege trifft; ist sie tot, dann beklagt man sie (S. 450f.).

Die Totems werden manchmal auch als Vorzeichen gebend betrachtet, doch fehlen klare Angaben darüber (S. 452).

Totem- und Clanzugehörigkeit vererben sich matrilineal; Exogamie besteht für den eigenen und für den väterlichen Clan (S. 447).

Was das väterliche Totem betrifft, so wird manchmal betont, daß auch für dieses Speise- und Berührungsverbot bestehe, anderseits wird dies aber wieder geleugnet (S. 450, 452). Im Vergleich zu der großen Achtung des väterlichen Totems im übrigen (mutterrechtlichen) Massim-distrikt, worauf unten Bezug genommen werden wird, scheint hier eine Störung vorzuliegen.

Spuren von Zweiklassen:

Die Gelaria-Gruppe zerfällt in die beiden Hälften Garuboi (d. i. der Name der mythischen Schlange) mit den Clans Garuboi und Girimoa, und Elewa mit dem gleichnamigen Clan. Es liegt aber hier eigentlich eine Dreiteilung vor. Dazu besteht folgende Mythe: Im Südwesten von Gelaria ist ein Berg mit zwei Gipfeln, genannt Viara und Gaova. Auf dem Gipfel Viara wurde die große Schlange Garuboi geboren, welche Menschen, Tiere und die Erde machte. Die Schlange befahl, daß die beiden Clans Garuboi und Girimoa miteinander nicht heiraten dürfen (S. 438).

Ob die Zweiteilung der Wamira-Leute in Wadubo (westl.) und Rumaruma (östl.) auf ein Zweiklassensystem zurückgeht, bleibe dahingestellt.

8. Tubetube.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Kulturbild:

Die Tubetube, Papua-Melanesier an der Discovery-Bai (Milne-Bai) sind typische Vertreter der Massim-Kultur. Knabeninitiation fehlt (!), ebenso die Männerhäuser, dagegen finden sich an deren Stelle offene Plattformen, und zwar wenigstens eine in jedem Weiler.

Soziologie:

Die Tubetube zerfallen in 14 lose Siedlungsgruppen oder Weiler. Das Land in unmittelbarer Nachbarschaft des Weilers gehört diesem, die weiteren Feldstücke dem Clan. Häuptlinge bestehen nicht. Die Heiratsfolge ist teils patrilokal, teils matrilocall. Der Knabe wird meist nach seinem mütterlichen Onkel benannt. Das Eigentum vererbt sich matrilineal, d. h. der Mann vererbt es an die Kinder seiner Schwester, manchmal auch an den Mutterbruder oder an die Mutter selbst.

Totemismus:

Ausgeprägt sind die Linked-Totems, und zwar haben die Clans jeder ein Vogel-, Fisch- und Schlangentotem; Pflanzentotems gibt es, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, keine (S. 443).

Ein Clan scheint aus mehreren Weilern zu bestehen.

Die Vererbung der Totems ist matrilineal. Im Gegensatz zu dem benachbarten Wagawaga wird das eigene Vogeltotem besonders respektiert. Es wird tabuiert (Speiseverbot). Wenn es tot ist, darf man es nicht berühren. Man erweist seinem Vogeltotem dieselbe Ehre wie dem väterlichen.

Das eigene Fischtotem darf man aber essen, nicht aber das des Vaters. Dasselbe gilt auch vom Tragen der Federn der Totemvögel (S. 444f.).

Eheleute vermeiden es auch, das Totem des Vaters des Gatten zu essen (S. 445).

Die Totems werden zu dekorativen Zwecken dargestellt; man kann aber auch Ornamente verwenden, die nicht das eigene Totem darstellen (S. 440).

Im Kriege wird stets ein Mann aus dem Clan des Erschlagenen ausgewählt, der dann als Rächer auftritt (S. 453).

Heiratsverbot besteht für den eigenen Clan (d. i. wegen der matrilinealen Deszendenz der mütterliche Clan) und für den Clan des Vaters (S. 445). Es tritt also hier das Blutsverwandtschaftsmoment hervor.

9. Wagawaga.

Literatur: Seligman, The Melanesians.

Die Wagawaga, Papua-Melanesier, sind Nachbarn der Tubetube an der Discovery-Bai (Milne-Bai). Auch hier fehlt das Häuptlingstum und die Knabeninitiation. Männerhäuser finden sich aber, und zwar eines oder zwei im Clan; sie heißen wie die Häuser, wo die unverheirateten Mädchen wohnen, potuma.

Soziologie:

Wagawaga ist eigentlich der Name eines Weilers; nach ihm wurde die ganze Bevölkerung dieses Gebietes benannt.

Die Siedlungen sind Weilergruppen, die aus je vier bis acht Häusern bestehen. In einem Weiler wohnt gewöhnlich nur eine Familie mit den angeheirateten und adoptierten Kindern. Die Verbindung des Weilers mit einer Familie ist für das südöstliche Massingebiet typisch. Die Ehefolge kann patrilokal oder matrilocale sein. Die mutterrechtlichen Tendenzen sind stark ausgebildet. Dem mütterlichen Onkel ist man mehr zugetan wie dem Vater. Beim Tode desselben vertritt er Vaterstelle. Der Knabe wird nach ihm benannt. Die Vererbung ist matrilineal.

Totemismus:

Die Tubetube haben nur drei Totemclans — Garuboi, Modewa und Hurana, welche auf alte Siedlungen zurückgehen. Jeder der drei Clans hat wenigstens ein Vogeltotem, mit dem immer ein Fisch-, Schlangen- und Pflanzentotem verbunden ist. Eine solche Reihe von Linked-Totems nennt der Eingeborene „pianai“. Die Namen von zwei Clans sind die Namen von alten Siedlungen (S. 435).

Totemtabus: Die Meidung des eigenen Totems und desjenigen der Frau wird nicht streng eingehalten. Das eigene Fischtotem wie das der Gattin wird gegessen. Sehr charakteristisch ist aber die strenge Meidung des väterlichen Totems. Man kann sich auch mit den Federn des eigenen Vogeltotems schmücken, nicht aber mit dem des Vaters (S. 441). Die Beziehung zum väterlichen Pflanzentotem ist aber weniger klar. Es besteht hier scheinbar nur eine Partialmeidung (S. 443).

Über den Ursprung der Totems können die Eingeborenen nichts angeben.

Heiratsverbot besteht für den eigenen (mütterlichen), besonders aber für den väterlichen Clan. Der Bruch dieser Regel wird aber heute nicht mehr als etwas Schlechtes hingestellt (S. 442, 507).

Zweiklassensystem:

Die drei Clans werden (wie bei den Gelaria an der Bartle-Bai) auf zwei Klassen aufgeteilt, und zwar umfaßt die eine Klasse die Clans Garuboi und wird auch danach genannt, die andere Klasse (Modewa) die Clans Modewa und Hurana. Diese Dualgruppierung entschied früher die Teilnahme an den Kannibalenmahlzeiten, bei welchen gefangene Feinde verzehrt wurden. Man spricht ein älteres Mitglied seiner Phratie mit „mütterlicher Onkel“ an und dieses antwortet mit „Kind der Schwester“. Eine alte Frau der eigenen Klasse bezeichnet man als „Mutter“, die mit „Kind“ antwortet. Gleichaltrige nennt man „Bruder“ oder „Cousin“ bzw.

„Schwester“ oder „Cousine“. Ein Mitglied der väterlichen Klasse wird mit „väterlicher Onkel“ oder mit „väterliche Tante“ angesprochen (S. 436). Es bestand auch Exogamie in den Phratrien.

Seligman meint, daß durch den Wegfall von Kriegszügen und Kannibalenmahlzeiten das Dualsystem samt seiner Exogamie verschwand; nur die Exogamie der Totemclans blieb erhalten. Es ist aber auch möglich, daß durch die starke Betonung des väterlichen Totems die Klassenexogamie verwischt wurde, weil man ja nicht in die Klasse des Vaters heiraten will (S. 435).

10. Trobriand Inseln.

Seligman, *The Melanesians*. Murray, Papua.

Kulturbild:

Diese Inselgruppe, die aus den Inseln Kiriwina, Kaileuma, Vakuta, Lusanca und einigen kleineren Inseln besteht, liegt westlich von Cape Nelson; Seligman zählt sie zum nördlichen Massimdistrikt. Die Eingeborenen sind Papua-Melanesier. Die Kultur der Inselgruppe zeigt viele Ähnlichkeiten mit den benachbarten Marshall-Bennets- und Murua-(Woodlark-) Inseln. Die Eingeborenen sind als hervorragende Kanubauer bekannt. Klubhäuser der Männer fehlen, doch erinnern die gedeckten Plattformen (boimviaka), wo die Männer zusammenkommen und manchmal auch schlafen, an Männerhäuser. Die Frauen dürfen diese Plattformen auch nicht betreten (vgl. die „dubu“-Plattformen von Süd-Neuguinea). Eine Knabeninitiation besteht nicht, doch schlafen die geschlechtsreifen Knaben in eigenen Häusern.

Soziologie:

Es existieren auf den Trobriands verschiedene Siedlungsformen:

1. Gruppen von Häusern, die regellos beieinanderstehen (Weiler).
2. Der Weiler besteht aus zwei parallelen Häuserreihen, die durch eine Straße getrennt sind. Hier stehen die Häuser der betreffenden Clans immer nahe beieinander.
3. Die Yamshäuser stehen im Kreise um einen Platz, außen herum stehen die Wohnhäuser.

Patrilokale Heirat: die Frau zieht in das Dorf ihres Mannes, wo sie einen Garten für ihn anlegt. Die Kinder werden oft nach ihren mütterlichen Verwandten benannt. Vererbung ist matrilineal.

Jedes Dorf hat einen Häuptling, der aber nicht ausschließlich Clanhäuptling ist. Er hat auch magische Funktionen. Beachtenswert ist das Vorhandensein von besonderen Häuptlingsfamilien, die sich rassisch von den anderen Leuten in gewisser Hinsicht abheben. Es handelt sich vielleicht um eine Herrenschaft.

Totemismus:

Es finden sich vier Totemclans, und zwar:

1. Clan Malasi; Haupttotem: Taube, Nebentotems: Schwein, ein Fisch und eine Pflanze (Seligman, S. 678). Murray gibt noch an: Taube (bubuna), Schwein und Baum Kiaula. Die beiden letzteren sind hier wie auch bei anderen Clans keine eigentlichen Totems, sondern sie sind mit dem Totemvogel in irgendeiner Weise assoziiert (das Wie ist heute nicht mehr bekannt (Murray, S. 120)).

2. Clan Lekwasigisa, Haupttotem; grüner Papagei, Nebentotems; Krokodil, Fisch, Pflanze (Seligman, S. 678); nach Murray; grüner Papagei (karaga), Aligator und der Baum Girigiri (S. 120).

3. Clan Lukuba: Haupttotem: Fischhabicht; Nebentotems: Hund, Fisch, Pflanze bzw. Baum Meku (Seligman, S. 678, Murray, 120).

4. Clan Lokulobuta: Haupttotem: Papagei, Nebentotems: Monitoreidechse, Fisch, Pflanze bzw. Baum Butia (Seligman, 678, Murray).

Wir finden also hier wieder typisch das System der Linked-Totems, wobei die Haupttotems alle Vögel sind.

Die vier Totemclans sind dem Range nach gestaffelt; den höchsten Rang bekleidet der Clan Malasi (Murray, S. 121). Jeder Clan, mit Ausnahme des Lokulobuta, ist seinerseits in Häuptlinge und Gemeine gestaffelt (Murray, S. 120).

Die Clannamen haben, je nachdem ob sie von Männern oder von Frauen gebraucht werden, die Vorsilbe To (männl.) bzw. Mi oder Im (weibl.) (Seligman, S. 678).

In jedem Clan bestehen eine Anzahl von Familiengruppen (dalela), von denen sich jede von einem gemeinsamen Ahnherrn ableitet.

Es bestehen Mythen zur Erklärung der Linked-Totems: Die Menschen kamen durch ein Loch aus der Unterwelt (tuma). Zuerst kam der Malasi-Clan, begleitet von dem Vogeltotem und das Schwein tragend, dann der Lukuba-Clan mit Vogel, Schwein und Hund und dann die anderen Clans mit ihren Totems (Seligman, S. 679).

Eine Vorstellung von einer Ähnlichkeit zwischen Menschen und ihren Totems besteht nicht, daher gibt es auch keine Verehrung derselben (Seligman, S. 680, Murray, S. 121).

Etwas unklar ist das Tötungsverbot und überhaupt die Tabuierung. Speiseverbote bestehen aber für den Totemvogel, deren Übertretung außernatürlich, durch Anschwellen des Magens oder gar durch den Tod bestraft werden (Seligman, S. 680, Murray, S. 120). Auch das Schweinetotem der verschiedenen Clans wird tabuiert. In der Häuptlingsfamilie des Malasi Clans dürfen braunrote Schweine nicht gegessen werden. Auch das väterliche Totem wird teilweise tabuiert (Seligman, S. 683, 681).

Jeder Clan hat ein Recht auf bestimmte Schmuckzeichen, die an den Häusern angebracht werden und Vogelschnitzereien darstellen (teilweise den Totemvogel bedeutend) (Seligman, S. 684, Murray S. 122).

Im Krieg zwischen den Dörfern wird auf die Totemmitglieder keine Rücksicht genommen. Man kann auch einen Mann mit dem gleichen Totem töten.

Bei einer Bestattung besorgen das Arrangement nicht die Mitglieder des Clans, dem der Verstorbene angehört hat, sondern ein anderer Clan, dafür muß der eigene Clan das Festessen veranstalten (Murray, 122). Es herrscht also eine gewisse Reziprozität.

Es besteht Clanexogamie, matrilineale Vererbung des Totems, aber keine Lokalisierung des Totems.

Ich halte es für wahrscheinlich, daß in dem betonten Häuptlingstum, in dem Vorhandensein von eigenen Häuptlingsfamilien und in der Rangstufung der Clans polynesischer Einfluß vorliegt.

11. Marshall-Bennet-Inseln.

Literatur: Seligman, The Melanesians.

Zu dieser Inselgruppe des nördlichen Massim-Distriktes zählen die Inseln Gawa, Kwaiawata, Iwa, Dugumenu, Mitaoa. Die Bewohner sind Papua-Melanesier.

Totemismus:

Die Siedlungen sind Weiler (weru); jeder Weiler wird von einem Clan bewohnt (S. 672).

Jeder Clan wird von einem Häuptling geführt, dessen Würde sich von Bruder auf Bruder, oder bei Ermangelung eines solchen auf den Schwestersohn vererbt. Der stärkste und angesehenste Clan der Insel stellt den Oberhäuptling. Die Clanhäuptlinge vollführen auch Magie zur Förderung des Wachstums der Clangärten, ferner haben sie eine prominente Stellung bei den Festen (S. 686, 702).

Auch hier findet sich wieder das System der linked-Totems. Die Vogeltotems sind wieder von größter Bedeutung, dann folgen als Nebentotems Fische, Pflanzen und endlich Schlangen (S. 684). Auf der Insel Gawa ist der Fischhabichtclan, auf Iwa der Taubencan, der Clan des Oberhäuptlings (S. 685).

Nach der Mythe brachten die Menschen ihre Totems aus der Erde mit, die Totempflanzen wuchsen nahe dem Erdloche, aus welchem die Menschheit kam (S. 686).

Eine besondere Ähnlichkeit zwischen Menschen und ihren Totemtieren wird nicht angenommen.

Totemtabus:

Das Totemtier wird weder getötet noch gegessen, wenigstens nicht das Haupttotem; dieses ist allerdings auch schwer zu erlegen. Fängt jemand seinen Totemfisch, so schenkt er diesen einem anderen Clan oder wirft ihn wieder ins Meer (S. 687).

Das väterliche Totem wird besonders respektiert. Mit den Federn des eigenen Totemvogels schmückt man sich, mit jenem des väterlichen Totemvogels aber niemals (S. 688).

Das Totem vererbt sich matrilineal, die Heirat ist aber patrilokal (S. 705).

12. Murua oder Woodlark-Inseln.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*. Lyons, A. P., *The Significance of the Parental State among the Muruans*.

Zur Murua oder Woodlark-Gruppe, die von Papua-Melanesiern bewohnt ist, gehören noch die Inseln Langhlans (Nada), Alcestres (Tokumu) und Egum-Atoll. Die Kultur ist ähnlich geartet wie auf den anderen Inseln des nördlichen Massim-Gebietes.

Totemismus:

In einer Siedlung (Weiler) wohnen mehrere Clans. Auf Murua bestehen acht Totemclans (kum), welche als Haupttotem alle einen Vogel haben (man). Damit verbunden ist ein Fischtotem, in zwei Clans noch ein Schlangentotem. Das Wort „man“ (Vogel) wird neben „kum“ auch als Bezeichnung für Totem gebraucht (Seligman, S. 675, 689, Lyons). Also Linked-totems.

Nach der Überlieferung verteilte ein alter Mann von Suloga die Totems an die Clans. Nach dem Tode geht die Seele zu diesem alten Mann in die Unterwelt.

In bezug auf die Totemtabus schreibt Lyons, daß für das eigene Totem weder ein Tötungs- noch Speiseverbot besteht. Nach Seligman wird der Totemfisch jedenfalls nicht tabuiert, aber bezüglich des Totemvogels sind die Dinge heute verwischt. Ein strenges Tötungs- und Speiseverbot besteht aber für das väterliche Vogel- und Fischtotem. Während man die Federn seines eigenen Vogeltotems tragen kann, wird man das niemals mit den Federn des väterlichen Vogeltotems tun (Seligman, S. 689f.). Wird das Totem des Vaters getötet, dann ist man sehr traurig, denn „that is his father“ (Lyons). Aus Höflichkeit vermeidet es der Mann,

einen Vogel oder einen Fisch zu essen, wenn diese Totems des Vaters der Gattin sind (Seligman, S. 690).

Es herrscht Clanexogamie, besonders ist verboten, die Frau aus dem väterlichen Clan zu nehmen (Seligman, S. 690).

Deszendenz und Erbfolge sind matrilineal (Lyons), Heiratsfolge patrilokal (Seligman, S. 712).

13. Louisiaden.

Literatur: Seligman, The Melanesians.

Ob die Bewohner der Louisiaden echte Papua sind oder Papua-Melanesier, steht nicht fest. Die Siedlungen sind in Weilerform, die Häuser zeigen aber einen anderen Typ als auf den westlichen Inseln. In jedem Dorfsystem gibt es eine Anzahl Junggesellenhäuser (yumu).

Totemismus:

Die Linked-Totems stehen in folgender Anordnung: Vogel, Fisch, Schlange und Baum. Speiseverbote bestehen für das eigene und für das väterliche Vogel- und Fischtotem. Exogamie gilt im eigenen und für den väterlichen Clan. Deszendenz ist matrilineal (Seligman, 739).

14. Rossel-Insel.

Literatur: Armstrong, W. C., Rossel Island.

Kulturbild:

Die Sprache der Rossel-Inländer ist anscheinend papuanisch. Beachtenswert ist es, daß eine alte Kulturschicht noch deutlich wahrzunehmen ist. Dazu gehören die ebenerdigen Häuser (im Gegensatz zu den Pfahlhäusern), das Fehlen von Bogen und Pfeil, von Töpferei und von der Kopfgagd. Eine jüngere Kulturwelle brachte wohl die Häuser auf Terrassen, die kannibalischen Feste (beim Tode eines Häuptlings) und das Muscheldsystem. Ein jüngeres Element ist auch die Götterhierarchie, die im übrigen Massingebiet nicht anzutreffen ist. Eine Art Höchstes Wesen erscheint als Schlange „Wonajo“, daneben findet sich ein anderer Schlangengott „Mbasi“.

Soziologie:

Es besteht kein Stammesbewußtsein; keine Initiationszeremonien; Polyandrie kommt vor, die Heiratsfolge ist sowohl patrilokal als auch matrilinear, die Deszendenz ist matrilinear, der Vater spielt aber eine wichtige Rolle, obwohl er einem anderen Clan angehört. Heilige Plätze (Yaba) stehen in Verbindung mit bestimmten Gottheiten und müssen von Priestern stets reingehalten werden. Auf diesen Plätzen finden sich besondere Steine, Bäume und Schlangen.

Totemismus:

Auf der Insel bestehen 14 exogame, matrilineale Totemclans; jeder Clan hat drei Linked-Totems-Pflanze, Vogel und Fisch. Die Pflanze ist hier immer das Haupttotem (im Gegensatz zum übrigen Massingebiet!!). Zu den Totems kommt noch eine Schlange hinzu, und zwar eine bestimmte Art, die als eine Art Gottheit gilt, aber von den Mitgliedern aller Clans gemieden und gefürchtet wird, unabhängig von den Totems.

Die Totems, als solche werden dagegen nicht besonders respektiert, nur das Vogeltotem des väterlichen Clans wird mit Tötungs- und Speiseverboten belegt (das erinnert an das väterliche Vogeltotem im übrigen Massim).

Unter den Pflanzentotems scheinen auf: Sago, Taro, Kokos, von denen aber Sago nicht tabuiert wird (Armstrong, S. 38f.).

Nach der Mythologie wurde die Clanorganisation von den Schlangengöttern Wonajo und Mbasi eingerichtet (vgl. die Schlangengottheit bei den Gelaria der Bartle-Bai); sie gaben jedem Clan seine Totems. Die Götter hatten schon Totems. Wonajo hatte zwei Pflanzen, zwei Vögel und zwei Fische, Mbasi hatte aber eine Bananenart. Nach der Verteilung der Totems wurde auch die matrilineale Deszendenz eingesetzt (Armstrong, S. 128, 129).

Jeder Gott ist verbunden mit einem heiligen Platz, und da viele Götter in bestimmter Weise auch Totems sind, so würde man erwarten, daß bestimmte Clans mit bestimmten heiligen Plätzen in Verbindung stehen. Armstrong vermutet das, doch konnte er keine nähere Aufklärung finden (S. 130). Der Clanhäuptling ist Eigentümer eines bestimmten heiligen Platzes und auch des dazugehörenden heiligen Gesanges (dama). Die Häuptlingswürde vererbt sich patrilineal (auf den ältesten Sohn), der heilige Platz aber matrilineal. Armstrong meint, daß sich die Häuptlingswürde vielleicht nicht immer patrilineal vererbt hat (S. 185).

Haddon meint im Vorwort zu dem Buche von Armstrong, daß das Totemsystem der Rossel-Insel vielleicht ältere Züge aufweist, wegen der isolierten Lage der Insel (S. XXVI).

Spuren eines Zweiklassensystems:

Ein richtiges Zweiklassensystem findet sich auf der Insel zwar nicht, doch zeigen sich Dualismen, die vielleicht auf eine Einwirkung von zwei Klassen zurückgehen können.

Zwei Schlangengottheiten — Wonajo und Mbasi — schufen die Totem-claneinteilung.

Wonajo hat drei Paare (also dreimal zwei) Totems, hat zwei Gesänge, zwei Heime auf der Insel und machte zwei Arten von Muschelgeld.

Nach einer Mythe kämpft der Gott Ye (Fischhabicht) mit dem Gotte Wonajo, aber in einem mehr spielerischen Antagonismus. Ferner gibt es eine Mythe über einen Kampf zwischen Schlangen- und Fischgottheiten, wobei erstere gewinnen (Armstrong, XXV, XXVII, 31, 129, 133).

15. Koita (Koitapu) und Motu.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Kulturbild:

Die Koita, ein Papua-Stamm, wohnen am Festland von Neuguinea an der Küste des Zentralgebietes von Pari (südöstlich von Port Moresby) bis Manumanu an der Mündung des Galley Reach in die Redscar Bai. Die Koita stehen mit ihren Nachbarn, den melanesisch sprechenden Motu an der Küste in engster Verbindung; die Koita-Männer sprechen fast nur die Motu-Sprache, ferner finden Zwischenheiraten zwischen beiden statt, und es liegen viele Kulturübereinstimmungen vor. So übernahmen die Koita von den Motu u. a. die entwickelte Töpferei und die Institution der Handelsfahrten (hiri). Ein Teil der Koita wohnt heute noch weiter landeinwärts, und früher saß die ganze Koita-Gruppe im Inland und wurde von den Koiari zur Küste gedrängt, wo sie eben mit den melanesischen Motu in Beziehung traten.

Soziologie:

Die Koita zerfallen in eine östliche Hälfte mit sieben Unterabteilungen, und in eine westliche Hälfte mit ebenfalls sieben Unterabteilungen.

In den Dörfern wohnen gewöhnlich die Angehörigen mehrerer Clans (idubu). In den Koita-Motu-Dörfern stehen die Häuser in kompakten Gruppen beisammen, bei den Inland-Koita aber bilden sie zwei durch einen Platz oder eine Straße getrennte Häuserreihen (S. 45).

Die Mitglieder einer Familie leben zusammen in einem Haus. Bei der Heirat stellt das Mädchen den Antrag, die Heiratsfolge ist patrilokal, die Frau nimmt die Clanzugehörigkeit ihres Mannes an, doch lebt das Brautpaar die ersten 14 Tage im Hause der Brauteltern (temporäre Matrilocalität). Betont ist die Blutsverwandtschaftsexogamie (S. 82).

Die Initiation spielt keine große Rolle; die Knaben bekommen vom Mutterbruder ein Perinealband.

Das Amt der Clanhäuptlinge vererbt sich patrilineal; in Ermangelung eines Sohnes führt aber der Mutterbruder oder der Schwestersohn das Amt weiter, bis ein Nachfolger aus der männlichen Linie des verstorbenen Häuptlings gefunden ist. Maßgebend ist der Rat der alten Männer, der auch die Häuptlingsfolge bestimmen kann.

An Stelle des Männerhauses findet sich bei den Koita eine rechteckige, offene Plattform (dubu), auf vier geschnitzten Pfosten ruhend. Die dubus tragen eigene Namen, ebenso die Eckpfosten. Den höchsten Rang hat der rechte Vorderpfosten, dann kommt der linke usw. Die Pfosten sind erblicher Besitz der Häuptlinge, aber auch sonst gehört jedes Brett der Plattform irgendeinem Manne.

Deszendenz und Erbfolge sind patrilineal.

Die Clans:

Die Clans bilden die Grundlage des sozialen Lebens der Koita (ebenso auch bei den Motu). Der Name für Clan ist „idubu“. Jeder Clan hat seinen Namen (S. 49) und sein Glanzzeichen (Koita: dagina, Motu: toana), welches bei manchen Clans an den Enden der Dachsparren geschnitzt war. Dieser Brauch ist aber heute schon in Verfall.

Die Lokalisierung des Clans ergibt sich darin, daß die Clanmitglieder im Dorfe eng beisammen wohnen. Jeder Clan hat seine eigene Zeremonialplattform (dubu). Wohnen Leute eines Clans in einem fremden Dorfe, dann errichten sie auch dort ein dubu (S. 61). Diese Plattformen gelten im beschränkten Sinne als heilig, und es scheint, daß sich zuzeiten die Totengeister dort aufhalten.

In der Praxis herrscht wohl Clanexogamie, doch findet, wie schon erwähnt, die Blutsverwandtschaft eine starke Betonung (S. 68).

Der Clan ist auch Landeigentümer. Sind keine Erben vorhanden, dann fällt das Land einem anderen Clan zu (S. 87). Jeder Clan hat seinen Häuptling (iduhu rohi). In jeder Stammesuntergruppe (die in die Clans zerfällt) wird ein Clanhäuptling zum Vorsteher dieser größeren Einheit, und er führt den Titel „rohi ketaike“ oder „rohi baugi“. Dieses Vorrecht hatte gewöhnlich ein bestimmter Clan (Häuptlingsclan) (S. 54). Der Clanhäuptling hat Feste zu leiten, den Frieden im Dorfe aufrechtzuerhalten und das Land aufzuteilen (S. 54, 55). Jeder Clanhäuptling ist Besitzer des rechten Vorderpfostens der Plattform des Clans, der sich mit ihm vererbt (S. 56). Die anderen Pfosten werden von anderen Männern besessen, die großen Einfluß im Clan haben. Die Besitzer aller vier Pfosten heißen „tauna“ (Meister) (S. 56f.). Während der Clanhäuptling Friedensfürst ist, gilt der Häuptling der größeren Einheit als Anführer im Kriege (S. 56f.).

Zweiklassen:

Von einem Zweiklassensystem sind Anzeichen vorhanden, so daß man auf ein früheres Zweiklassensystem oder auf Einwirkungen von einem solchen schließen kann.

Nach einer Legende, welche die Motu von den Koita erzählen, stammen die Koita (und die Koiari) von zwei Ahnherrn ab, dem Kirimaikulu und dem Kirimaikape, welche beide aus der Erde kamen. Mit einem weiblichen Hund zeugten sie 14 Kinder, immer je einen Sohn und je eine Tochter, die paarweise fortzogen (also sieben + sieben). Ein Paar ging ins Innere des Landes und wurde das Stammelternpaar der Koiari, ein anderes Paar kam an die Küste und von diesem stammen die Koita ab. Die anderen Paare gingen nach Westen, nach Elema (S. 43).

Neben der merkwürdigen Umkehrung der zirkumpazifischen Hundemythe (Hund als Stammvater) erscheint mir die Zahl 14 bemerkenswert, und zwar wegen der Übereinstimmung mit den 14 (7 + 7) Untergruppen der beiden Hälften der Koita.

Die Koita zerfallen in zwei große Hälften, die eine östlich, die andere westlich; zwischen beiden besteht reziproke Feindschaft und sie sind endogam. Die östliche Hälfte soll aus den beiden Untergruppen Idu und Koma hervorgegangen sein. Seligman nennt die beiden Hälften moieties (S. 42). Ich möchte vergleichend kurz darauf hinweisen, daß eine ähnliche endogame, stark antagonistische Halbierung auf Flores im östlichen Indonesien vorkommt, worüber P. Arndt (Anthropos, 1938, H. 1) ausführlich berichtet hat.

Einige Clans haben zwei Namen, die entweder einen Farbenunterschied oder verschiedene Seiten bezeichnen. Es kommt hier eine Clanhalbierung zum Ausdruck. So heißt z. B. ein Clan gorobe dubu oder gorobe vamaga, wobei „dubu“ schwarz bedeutet und „vamaga“ rechts. In diesem Zusammenhang sind die Pfosten der Zeremonialplattform zu beachten mit ihrer Rangstellung und ihrer Verbindung mit rechts und links. Endlich gibt es Bezeichnungen für die Clanhälften selbst, und zwar: „idibana“, d. i. Rechtshälfte und „lauriana“, d. i. Linkshälfte (S. 61).

Von Totemismus hat Seligman keine Spur gefunden. Hin und wieder vorkommende Tabus haben mit Totemismus nichts zu tun.

16. Roro.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Gruppierung der Stämme und Kulturbild:

Der Autor bezeichnet die „Roro“-sprechenden Stämme (und die Mekeo-Stämme) als die westlichste Gruppe der Papua-Melanesier. Ihr Gebiet reicht von Kevori bei Cap Possession bis Hiziu in der Nachbarschaft von Galley Reach. Der Hauptsitz der Roro ist die Yule-Insel und der Unterlauf des St.-Joseph-River. Die Insel Yule wird von den Eingeborenen nach dem dort wohnenden Stamm „Roro“ genannt; und dieser Name wurde der ganzen Stämmegruppe beigelegt. Die Roro zerfallen in zwei Sektionen, die sich dialektisch leicht unterscheiden, in die eigentlichen Roro-Stämme und in die Waima-Stämme.

Zu den Roro gehören: Die Roro schlechthin, die Paitana und die Marihau. Zu den Waima gehören die Waima schlechthin, die Kevori und die Bereina. Alle diese Gruppen zerfallen ihrerseits wieder in eine Reihe von Dorfschaften. Die Häuser stehen in zwei Reihen einander gegenüber; Pfahlbauten sind selten. Bei den Roro findet keine eigentliche Initiationsfeier statt. Der Knabe erhält von seinem Mutterbruder nur ein Perinealband, und die Mädchen werden in verschiedenen Zeitabschnitten tatauiert. Nur die Waima, die einen stärkeren Einfluß vom Elema-Gebiet aufweisen, haben richtige Knabenweißen mit Abschließen in einem besonderen Initiationshaus. Es finden sich hier auch Masken, während solche im übrigen Roro-Gebiet fehlen.

Der Clan.

Die soziale Einheit der Roro-Stämme bildet der Clan, genannt *itsubu*. Bei den Waima wird gewöhnlich eine Siedlung nur von einem Clan bewohnt, bei den Roro und Paitana finden sich mehrere Clans in einem Dorf (S. 199).

Die Roro gliedern sich in fünf Clans, die Paitana in elf (verteilt auf vier Dörfer), die Waima leiten sich von vier ursprünglichen Gruppen ab, nach denen die heutigen Clans, welche sich nach und nach abgespalten haben, benennen. Überall aber steht der Clan über dem Dorf (S. 200ff.).

Jeder Clan hat bestimmte Clanzeichen (*öäöa*), die als Festschmuck getragen werden und mit denen auch das Männerhaus geschmückt wird. Andere Clans dürfen diese Zeichen nicht benutzen (S. 207ff.). Allerdings darf sie der Clannvorsteher verkaufen oder vertauschen (S. 211). Die Zeichen bestehen z. T. aus prachtvollen Federkopffutzen, z. T. sind es nur einfache Gegenstände, die nur durch die Art und Weise, wie sie getragen werden, zu Clanzeichen werden. Auch bestimmte architektonische Details auf den Häusern, besonders aber auf den Männerhäusern sind *öäöa*. Heute ist das Clanzeichensystem aber schon in Verfall geraten. Es ist oft schwer, festzustellen was ein *öäöa* ist, denn es werden alle möglichen Dinge damit bezeichnet (S. 208—211, 214).

Seligman, bezeichnet die Teile eines Clans, die sich in verschiedenen Dörfern finden, als Lokalgruppe.

Jeder Clan oder jede Lokalgruppe (Clanteil) hat einen Häuptling (*ovia itsipana*) und einen Unterhäuptling (*ovia avarina*). Beide Ämter vererben sich patrilineal. Der Häuptling hat nicht nur Streitigkeiten im Dorfe zu schlichten, sondern er kann auch dem Kampf zweier Clans Einhalt tun, indem er aus seiner Betelkalkbüchse Kalk zwischen die Kämpfenden streut und die Laubkrone eines Baumes schwingt (S. 216). Dem Häuptling kommen also ausgesprochene Friedensfunktionen zu.

Der Unterhäuptling ist Stellvertreter des *ovia itsipana*, aber ohne Entscheidungsrecht. In jedem Clan besteht auch noch ein Kriegshäuptling (*ovia ahuahua*), welche Stellung manchmal auch der Unterhäuptling, niemals aber der eigentliche Häuptling einnehmen kann (S. 217f.). In manchen Clans gibt es auch Assistenten des Friedenhäuptlings, die aber nicht im Häuptlingsrang stehen (S. 218). Ferner besteht noch das Amt des Kriegszauberers (*paiha*) im Clan, der im Kriege die Verantwortung zu tragen hat, weil er die entsprechende Magie auszuführen hat (S. 218).

Jeder Clan (und jeder Clanteil im Dorf) hat ein Männerhaus (*marea*), welches wie fast überall von den Frauen nicht betreten werden darf. Die Wohnhäuser des Clans gruppieren sich um das Männerhaus (S. 219, 223). Manchmal kann es vorkommen, bei Fehlen eines männlichen Erben, daß die Tochter des Häuptlings bis zur Großjährigkeit ihres ältesten Sohnes das Amt des *ovia itsipana* führt, aber auch dann darf sie nicht das Männerhaus betreten. Bei Festen im Männerhaus wird sie von ihrem Gatten vertreten (S. 219).

Die Männerhäuser weisen eine Zweiteilung auf. Durch einen Längsgang sind sie in eine rechte und eine linke Hälfte geteilt, und diese Hälften stehen mit den Clanhäuptlingen in Verbindung. Der *ovia itsipana* heißt eigentlich „Häuptling zur Rechten“, der *ovia avarina* „Häuptling zur Linken“ (S. 224). Heute aber hat auch der *ovia avarina* sein eigenes *marea*, sowie dem *ovia itsipana* das eigentliche Männerhaus zukommt. Diese Aufsplitterung erfolgte durch Streitigkeiten zwischen den beiden Häuptlingen, wie die Eingeborenen sagen (S. 220).

So wie der Clan seinen eigenen Namen hat, so hat einen solchen auch das Männerhaus. Das *marea* des Unterhäuptlings hat aber einen davon

verschiedenen Namen. Da durch eine Weiterentwicklung auch der Kriegshäuptling und der Kriegszauberer noch ein eigenes marea erhalten können, so tragen dann auch diese Abarten des ursprünglich einheitlichen Männerhauses ihren besonderen Namen (S. 224).

Vereinigen sich zwei schwache Clans und bauen sie ein marea, dann errichtet die eine Hälfte der ovia itsipana des einen Clans, die andere der ovia avarina des anderen Clans. Die rechte Hälfte hat, weil sie mit dem Friedenshäuptling in Verbindung steht, immer den höheren Rang (S. 228f.).

Von Totemismus ist nach Seligman bei den „Roro“ sprechenden Stämmen keine Spur zu finden. Die Tier- und Pflanzennamen, die man den Kindern gibt, haben mit Totemismus nichts zu tun. Zu den Tieren, die in den Clanzeichen dargestellt werden, bestehen keine Beziehungen (S. 208f.).

Die Clanexogamie wird streng geübt, die Frau wird auch nicht aus dem gleichen Dorfe genommen, sondern gewöhnlich aus einem anderen. Die Heiratsfolge ist patrilokal, die Vererbung patrilineal, doch bestehen verschiedene mütterrechtliche Züge, so in der betonten Stellung des Mutterbruders (267ff.).

Zweiklassensystem:

Spuren oder Einwirkungen desselben finden sich in der Zweiteilung des Männerhauses (rechte und linke Hälfte), womit ein zweifaches Häuptlingstum zusammenhängt, wobei aber die rechte Seite des Männerhauses zusammen mit dem Friedenshäuptling den höheren Rang einnimmt.

17. Mekeo.

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Kulturbild:

Seligman unterscheidet bei den Mekeo zwei Stämme, die Biofa und die Vee. Sie wohnen am Mittellauf des St.-Joseph-River. Sie sprechen eine melanesische Sprache, doch weist diese in der Phonetik Besonderheiten auf, die auf Einfluß der Papua zurückgehen können. Beziehungen bestehen zu den Elemastämmen am Papua-Golf, von denen sie u. a. auch Masken übernommen haben.

Clansystem:

Die soziale Grundeinheit ist der exogame, patrilineale Clan (pangua). In manchen Dörfern (in denen die Häuser in zwei Reihen angeordnet sind) besteht nur ein Clan, meist aber sind die Clans über mehrere Dörfer zerstreut. Die Heirat ist patrilokal. Die Clans sind insofern lokalisiert, als die Häuser des Clans oder Clanteiles um das Männerhaus (ufu) gruppiert sind (S. 358, 312, 315, 363).

Seligman hat die soziale Struktur des Mekeo-Dorfes Biofa genau studiert, und er führt ausführlich die komplizierte soziale Organisation der Mekeo an.

Eine Anzahl von Clans behauptet, von einer bestimmten höheren Einheit, einer sog. ngopu-Gruppe abstammen. In jedem Mekeo-Stamm gibt es solche Gruppen, welche zugleich den Namen des ältesten Clans tragen. Es scheinen also einmal Clan (pangua) und ngopu-Gruppe identisch gewesen zu sein. Es erfolgte eine starke Aufsplitterung der verschiedenen Gruppen, so daß sich folgendes Bild ergibt:

Stamm	ngopu-Gruppe	Untergruppe	Clan (pangua)
I. Biofa	1. snawi	a) snawi b) aivea	mit 7 Clans mit 2 Clans
	2. inawae	a) inawae b) inawefae c) amoamo	mit 3 Clans entspricht 1 Clan mit 2 Clans
	1. ngangai	a) ngangai b) skioko c) paiapangua d) bebeo e) inawamu	mit 3 Clans mit 2 Clans entspricht 1 Clan entspricht 1 Clan mit 2 Clans
II. Vee	2. kuapengi	a) kuapengi b) kolomio c) inawaia d) inawabui e) oaki	entspricht 1 Clan mit 2 Clans mit 3 Clans mit 2 Clans mit 2 Clans

Ein Teil der Untergruppen sind gleichzeitig Dörfer, die Namen der ngopu-Gruppen sind auch Dorfnamen.

Jeder Clan stammt also von einem „Ur-Clan“ ab, der mit der ngopu-Gruppe identisch war. Alte Leute bestätigen das.

Es gibt aber Clans, die isoliert stehen und keiner ngopu-Gruppe angehören. Es handelt sich hier wohl um fremde Einwanderer. Jeder Clan und jeder Clanteil (d. h. wenn ein Clan in mehreren Dörfern vertreten ist) hat ein eigenes Männerhaus (ufu) (S. 327ff.).

Innerhalb des Clans gibt es aber betonte Familiengruppen (ikupu), die sich von einem gemeinsamen Ahnherrn ableiten. Dessen Namen ist aber meist nur wenigen alten Männern bekannt. Diese Familiengruppen können sich nun eigene Männerhäuser (ngove) bauen, die nur für die Männer der Familiengruppe bestimmt sind. Sie tragen den Namen des Erbauers (S. 354f.). Diese ikupus haben nun die Tendenz sich selbstständig zu machen. In den meisten Clans bestehen dann zwei Gruppen: die faangiau, d. i. die „Erstgeborenen“, welche die alte Gruppe des Clans bilden, und die ekei, d. i. die „Spätgeborenen“, die im Begriffe sind, sich zu verselbständigen. Der Häuptling der neuen Gruppe (lopiä ekei), ist aber dem Clanhäuptling, d. h. dem der alten Gruppe (dem lopiä fäa) noch unterstellt. Ist aber der lopiä ekei reich genug, um die nötigen Feste zu geben, dann kann seine Gruppe zu einem neuen Clan werden, der sich aber gewöhnlich in der Nähe des alten Clan ansiedelt (S. 337f.).

Neben den Gruppen faangiau und ekei gibt es im Clan aber noch eine andere Differenzierung, und zwar in eine Gruppe, welche das „ikupu“ oder die Familiengruppe des Oberhäuptlings (lopiä fäa) darstellt und fäa iau oder lopiä iau heißt, und in eine Gruppe, welche die Familiengruppe des Kriegshäuptlings (io lopiä) darstellt und sich io aui nennt (S. 338).

Das Männerhaus (ufu) des Clans fungiert als Junggesellenhaus, Clubhaus der Männer und als Fremdenherberge und entspricht dem marea der benachbarten Roro (S. 330). Alle ufus von Clans, welche zur selben ngopu-Gruppe gehören, haben den gleichen Namen (S. 320); also auch das Männerhaus ist, wie der Clan, zu dem es gehört, eigentlich mit der höheren Einheit der ngopu-Gruppe verbunden. Das ufu ist ohne bestimmte Zeichen oder Schnitzereien (im Gegensatz zu den Roro) und der Clanhäuptling ist sein erblicher Besitzer (S. 333).

Die Kriegshäuptlinge (eigentlich Kriegszauberer [faia]; entsprechen dem paiha der Roro) haben aber (wie bei den Roro) ihr eigenes

ufu, welches bei den Kriegszeremonien eine Rolle spielt. Im Kampfe rufen die Krieger auch den Namen ihres ufu (das des Oberhäuptlings oder das des Kriegshäuptlings?) und umarmen nach der Rückkehr die Pforten desselben (S. 330, 332f.).

Jeder Clan hat, wie schon erwähnt, einen Oberhäuptling (lopia fäa) und einen Kriegshäuptling (io lopia), die den entsprechenden Häuptlingen der Roro entsprechen. Der oben genannte lopia ekei ist aber mehr der Assistent des lopia fäa und selten zugleich Kriegshäuptling (io lopia). Der Oberhäuptling genießt besonderes Ansehen, wie es sonst in Neu-guinea selten ist; dieses überträgt sich auch auf seine Familie. Er ist ein Friedensfürst und kann kraft seiner Autorität auch Kriegen Einhalt tun (S. 343). Das Amt der verschiedenen Häuptlinge vererbt sich patrilineal. Der Oberhäuptling schmückt sein „ufu“ mit einem geschnitzten Brett, welches sich gleichzeitig mit seiner Würde vererbt.

Die Vererbung und Deszendenz ist im allgemeinen patrilineal, doch ist es nicht ungewöhnlich, daß die Kinder angesehener Familien auch den Clan ihrer Mutter annehmen (S. 347).

Jeder Clan hat ferner ein bestimmtes Clanzeichen (iaufangai), welches ein Tier oder eine Pflanze sein kann. Dieses Clanzeichensystem ist aber heute in Verfall und wird häufig mit einem anderen Clanmerkmals-system, den „kangakanga“ verwechselt. Diese letzteren zeigen totemistischen Charakter (S. 320ff.). Wahrscheinlich hatten einmal alle Clans, die einer ngopu-Gruppe angehören, nicht nur denselben Namen für ihr Männerhaus, sondern auch dasselbe iaufangai, wie es heute noch der Fall ist bei der inawi-Gruppe der Biofa. Das Clanzeichen ist hier der Brotfruchtbaum (ongoi). Die Vee-Clans, welche der ngangai-ngopu-Gruppe angehören, haben mehrere iaufangai (S. 320). Seligman glaubt, daß die iaufangai (und nicht die kangakanga) die älteren Clanzeichen darstellen (S. 321).

Die Sachlage wird noch dadurch kompliziert, daß jeder Clan (oder manchmal auch bestimmte Familiengruppen innerhalb der Clans) mit einem bestimmten anderen Clan (oder einer Familiengruppe) in einem besonderen Verhältnis steht. Dieses Clanverhältnis heißt ufuapie. Die Mitglieder einer solchen „ufuapie“-Gemeinschaft haben verschiedene Funktionen. Sie helfen einander beim Bau eines neuen Männerhauses. Die Bildung neuer Clans oder von ekei-Gruppen kann nur mit Zustimmung des ufuapie-Partners erfolgen. Das Verhältnis beruht auf einer gewissen Reziprozität. Dem Häuptling eines neuen Clan wird vom ufuapie die Kalkbüchse, das Zeichen der Würde, überreicht. Ob die Clanzeichen oder iaufangai innerhalb der ufuapie dieselben sein müssen, ist fraglich. Das ufuapie-Verhältnis kann auch Clans zur Spaltung bringen, und zwar dann, wenn eine Familiengruppe des Clans zu einer anderen eines anderen Clans in dieses Verhältnis tritt. Heiraten innerhalb des ufuapie sind erwünscht, finden aber nur selten statt. In besonderer Weise tritt die ufuapie-Freundschaft bei den Trauerzeremonien in Erscheinung (S. 348ff., 366ff.).

Totemismus:

Das Vorhandensein von Totemismus führt Seligman nicht direkt an, doch finden sich Momente, die meiner Meinung nach auf Totemismus deutlich hinweisen. Es handelt sich hier um die zwei Arten von Clanzeichen.

Das iaufangai, als die eine Art der Clanzeichen, ist ein Tier oder eine Pflanze, welches aber keine Tabuierung erfährt. Anders verhält es sich beim kangakanga (welches Seligman für jünger als die iaufangai hält). Auch die kangakanga benennen sich nach Tieren oder Pflanzen, ferner nach Teilen von solchen, selten aber nach unbelebten Gegenständen.

Jedes „kangakanga“ steht in bestimmter Weise in Verbindung mit den Clanangehörigen. Wenn es sich um Tiere handelt, nach denen das kangakanga benannt ist, so dürfen sie nicht gegessen werden, obgleich sie (Vögel) ihrer Federn wegen getötet werden können. Die meisten kangakanga sind ja Vögel. Die Federn dieser Vögel oder Teile anderer Tiere und Pflanzen werden in bestimmter Anordnung als Clanzeichen getragen. In bezug auf die Tabuierung bestehen verschiedene Besonderheiten. Die Biofa-Clans „Fopafoina“ und „Alofopafoina“ haben als kangakanga den Kakadu; man darf ihn wegen seiner Federn wohl töten, nicht aber essen. Der Clan „Ongofoina“ tötet sein kanga kanga, den Hahn nicht, sondern rupft ihm nur die Federn aus. Der Clan „Inafokoa“ ißt aber sein kangakanga, den Baumbären, weil er ein wichtiges Nahrungstier darstellt. Die Übertretung der Speiseverbote bringt, wenn sie gefordert sind, nicht nur dem Missetäter, sondern seinem ganzen Clan Unheil. Verheiratete Frauen dürfen aber das Kangakanga ihres Mannes essen.

Über den Ursprung der kangakanga, die man ruhig als Totems bezeichnen kann, ist nichts bekannt. Die Benutzung der kangakanga wird als alter Brauch bezeichnet. Das Recht zum tragen des Kangakanga hat nur der betreffende Clan, doch kann es auch verkauft oder ausgetauscht werden.

Bei den Tanzfesten wird das Tier oder die Pflanze in bestimmter Weise dargestellt oder imitiert. Im Kriege wird das Clanzeichen nicht getragen (S. 320—327).

Zweiklassen.

Auch das Vorhandensein von Zweiklassen wird nicht direkt berichtet, kann aber erschlossen werden.

Die Tendenz zur Zweiteilung ist aus der ganzen Gliederung der Mekeo-Gruppen deutlich zu ersehen. Weiter ist auf die Zeilensiedlung und auf die ufuapie-Gruppierung hinzuweisen. Nach dem alten Missionar des Gebietes, Father Egidi, bedeutet „ufuapie“ nichts anderes als „Clubhaus der anderen Seite des Dorfes“ und wurde in alter Zeit angewendet, als in jedem Stamm nur zwei Clans bestanden, welche die durch eine Straße getrennten beiden Dorfhälften bewohnten (S. 349). Nach den Informationen, welche die Eingeborenen gaben, hatten sowohl die Biofa als auch die Vee je zwei ngopu-Gruppen („Ur“-Clans), welche zueinander im ufuapie-Verhältnis standen (S. 351). Jede dieser ngopu-Gruppen hatte ihr eigenes iauafangei, und zwar die eine den Brotfruchtbaum, die andere die Palme (S. 366ff.).

Auf alle Fälle ist ein Dualismus in der Soziologie der Mekeo deutlich ausgeprägt, der wohl mit einem alten Zweiklassensystem bzw. auf Einwirkungen eines solchen zurückgehen wird.

18. Pokao (Nara).

Literatur: Seligman, *The Melanesians*.

Kulturbild:

Pokao oder Nara ist der Name eines kleinen Gebietes östlich der Roro- und Mekeo-Stämme. Nach Rasse und Sprache sind die Eingeborenen Melanesier, doch scheinen papuanische Elemente durch. Die Männerhäuser (löe) erinnern an die marea der Roro. Teilweise liegt das Häuptlingshaus gegenüber dem Männerhaus, teilweise liegt es rechts vom Männerhaus. Heute baut man kein Clubhaus mehr, sondern nur offene Plattformen mit Dach aber ohne Wände.

Clans:

Ursprünglich scheinen drei Clans — Siagauna, Badu und Oroï — bestanden zu haben, die aus verschiedenen Orten stammen. Heute bestehen eine Anzahl Clans, die über mehrere Dörfer verstreut sind. In einem Dorf bestehen also Teile von mehreren Clans. Die Mitglieder des gleichen Clans wohnen im Dorfe aber immer beisammen (Lokalisierung). Das Clansystem entspricht ungefähr dem der Koita und Motu. Es besteht Clanexogamie und patrilineale Deszendenz. Jeder Clan hat einen Häuptling, der Eigentümer des rechten Vorderpfostens des Clubhauses ist. Einer der Clanhäuptlinge ist zugleich Dorfhäuptling. Auch die Häuptlingswürde vererbt sich patrilineal, doch kann es manchmal vorkommen, daß die Tochter eines Häuptlings das Amt führen kann. Auch die Stellung des Mutterbruders ist betont (S. 373ff.).

19. Mafulu.

Literatur: Williamson, W. R., The Mafulu. Mountain People of British New Guinea.

Williamson unternahm 1910 auf die Initiative von Haddon eine Expedition zu dem bisher nur wenig bekannten Bergstamm der Mafulu.

Kulturbild:

Die Eingeborenen nennen sich selbst Mambule. Der Stamm wohnt zwischen den Quellflüssen des St.-Joseph-River und des Chirima River. Es ist das die Nordwestecke des Gebietes der „fuyuge“ sprechenden Stämme. Es handelt sich hier um eine Papua-Sprache, und die Mafulu gehören selbst zu dieser Sprachgruppe. Die Beschreibung, die Williamson in diesem Buche liefert, bezieht sich auf das ganze Fuyuge-Gebiet, und er wendet den Namen Mafulu auch auf die anderen Fuyuge-Gruppen an.

Die Mafulu scheinen zur ältesten Bevölkerungsschicht von Neuguinea zu gehören, und zwar tritt bei ihnen ein pygmoides Element heute noch stark hervor. Pygmoide Gruppen dürften wohl die Grundsicht im Innern von Neuguinea gebildet haben. Darüber lagerten sich dann die Papua, die auch ihre Sprache durchsetzten und eine spätere Einwirkung kam von den Melanesiern.

Wie die meisten Stämme von Neuguinea sind auch die Mafulu Bodenkulturbauer (Yams, Taro, Süßkartoffel, Bananen) und Schweinezüchter. Ein Kunststil ist kaum vorhanden. Initiationszeremonien, Masken und Schwirrhölzer sind unbekannt (!). Getötete Feinde werden gegessen. Die Mafulu glauben an ein mysteriöses gütiges Wesen von immenser Macht, das sie „Tsidibe“ nennen.

Soziologie:

Eine Gruppe von Dörfern wird zu einer höheren Einheit, einer Dorfgruppe, zusammengeschlossen, die Williamson „community“ nennt. In dieser Einheit sind auch mehrere Clans enthalten. Jeder Clan hat sein eigenes Dorf, manchmal umfaßt er auch mehrere Dörfer doch immer innerhalb der „community“. Niemals geht ein Clan aus dieser Einheit heraus.

Die Clans der Dorfgruppen haben ihr eigenes Jagdgebiet und helfen bei Festen, Jagd und Fischzügen zusammen.

Jene Dörfer, die innerhalb der Dorfgruppe einen Clan bilden, sind wieder eine engere Einheit für sich. Jeder Clan hat seinen Häuptling (amidi) und ein gemeinsames Männerhaus (emone), in welchem die unverheirateten Jünglinge, oft aber auch die verheirateten Männer schlafen (S. 82 bis 85).

Der Name für Clan ist „imbele“, für Dorf „emi“. Für die Dorfgruppe gibt es keinen eigenen Namen, sondern sie tragen (wie daneben auch die

Dörfer) die Bezeichnung des Ortes, an dem sie sich befinden. Der Clan (und das Dorf, das von diesem gebildet wird) benennt sich auch nach dem Clanhäuptling. Wenn ein Clan mehrere Dörfer umfaßt, dann handelt es sich um die Aufspaltung eines einzigen Dorfes; diese Dörfer können später wieder zu einem Dorf verschmelzen (S. 85f.).

Das Gemeinschaftsgefühl des Clans ist stark betont, viel mehr als in der Dorfgruppe (S. 88).

Ein Unterschied zwischen dem Clansystem der Mafulu und der Mekeo ist, daß bei ersteren die Clans auf ihre Dorfgruppe beschränkt bleiben, also in verstärktem Maße lokalisiert sind, während bei letzteren die Clans über oft weit entfernte Dörfer verstreut sind.

Clanzeichen finden sich bei den Mafulu nicht (S. 89).

Der Clanhäuptling wohnt in jenem Dorf des Clans, in welchem sich auch das Männerhaus befindet. Dieses steht unter seiner besonderen Obhut (S. 92). Dem Clanhäuptling untergeordnet ist ein Unterhäuptling, der „Vater des Dorfes“, der auch sein eigenes Männerhaus besitzt (S. 93). Das erinnert an die verschiedenen Häuptlinge mit ihren Männerhäusern bei den Roro und Mekeo. — Das Amt des Häuptlings ist patrilineal erblich, und zwar nach der Primogenitur (S. 94).

Die Clanverwandtschaft wird als eine Art Blutsverwandtschaft angesehen. Es besteht daher Clanexogamie, ferner die Tendenz, die Frau aus einer anderen Dorfgruppe zu nehmen (S. 91, 168).

Die Clansolidarität ist streng ausgebildet. Wenn einem Mitglied des Clans ein Leid zugefügt wird, dann tritt der ganze Clan für dasselbe ein (S. 91).

Stark betont ist die vaterrechtliche Verfassung der Gesellschaft. Die Frau besitzt kein Eigentum außer ihrem Schmuck und ihre Geräte. Dem Mann gehört u. a. das Haus, der Garten und ein Stück Buschland. Das Wild in diesem ist aber Kommunaleigentum. Es erben nur die Söhne (S. 119, 117, 123). Trotzdem aber geht die Heiratsfolge nicht immer in patrilokaler Ordnung. Der Mann kann auch in das Haus der Frau ziehen, allerdings nur so lange, bis sein eigenes Haus erbaut ist (S. 172f.).

Von Totemismus findet sich keine Spur; es besteht auch kein Hinweis, daß es früher anders gewesen sei (S. 90).

Ob die Anordnung der Häuser im Dorfe in zwei parallelen Reihen mit einer dazwischenliegenden Straße (S. 199) auf ein Dualsystem hinweist, kann nicht ohne weiteres gesagt werden.

20. Kuni.

Die Kuni sprechen eine melanesische Sprache und wohnen südwestlich von den Mafulu. In ihrer Soziologie sind sie den Mafulu durchaus ähnlich (Williamson, a. a. O.).

b) Papua-Golf.

Geographisch reicht dieses Gebiet von Cap Possession im Osten bis zur Mündung des Fly River im Westen; es zerfällt, von Osten nach Westen, in folgende Untergebiete: Elema-Distrikt ungefähr von Cap Possession bis zum Purari River, das Purari-Gebiet, das Urama-Gebiet an der Mündung des Era-River, das Wapo-Gebiet, das Daimo-Gebiet am Saboro Creek, das Kiko-Gebiet, das Kerewa-Gebiet am Unterlauf der Flüsse Imati, Kiko und Aird, das Pepeha-Gebiet am Turama-Creek und das Gebiet am Bamu River.

Das Gebiet des Papua-Golfes zeichnet sich durch das Vorhandensein verschiedener Kultureinflüsse und großer Stämmezersplitterung aus.

Haddon meint, daß Kultureinflüsse auch vom Norden her, von der Astrolabe Bai und von Huon-Golf auf den Papua-Golf gewirkt haben.

1. Elema-Stämme.

Literatur: Holmes, J. H., *Introductory Notes to a Study of the Totemism of the Elema Tribes*, Papuan Golf, Man, V, 1905, Nr. 2 und 10. Frazer, J., *Totemism and Exogamy* Vol. II, nach Holmes, *Notes on the Elema Tribes of the Papuan Gulf*. J. Anthropol. Inst. 33 (1903).

Kulturbild;

Die Elema-Stämme, die besonders als „Toaripi“ und „Motu-motu“ bekannt sind, sprechen eine Papua-Sprache. Das Männerhaus (eravo) spielt hier wieder eine große Rolle. In ihm findet die ungemein ausgebildete Knabeninitiation statt, die in mehreren Etappen erfolgt. Das Maskenwesen hat im Zusammenhang damit eine große Bedeutung (im Gegensatz zu den Stämmen weiter östlich); bei der Initiation spielen besonders die Land- und Gebirgsgottheit Kovave und die Seegottheit Semese eine große Rolle. Das Stammesgefühl ist stark betont.

Totemismus:

Der Stamm zerfällt in eine Anzahl Clans (Holmes nennt sie „communities“), die alle ihren Häuptling (pukari) haben. An der Spitze des Gesamtstammes steht ein Oberhäuptling. Die Häuptlingswürde vererbt sich patrilineal.

Jeder der Elema-Stämme hat sein Landstück, das in Clangebiete untergeteilt ist. An diesen hat jeder Mann des Clans seinen Anteil. Viele Clans leiten ihren Landbesitz von einem Ahnherrn ab.

Der Totemismus zeigt sich in merkwürdigen Formen und in komplizierter Aufmachung. Holmes sagt selbst, daß er all diese Dinge nur schwer durchschauen könne.

Jedes Individuum steht unter dem Schutze seines „Stammestotems“, durch die Geburt kommt außerdem jeder Mensch in die Totemverwandtschaft seines Clans, daneben hat aber jedes Individuum eine Art „Individualtotem“, welches nicht notwendig von den Eltern sein muß. Der Knabe kann aber das Individualtotem seines Vaters, das Mädchen das ihrer Mutter bekommen. Gewöhnlich aber erhält man dieses Totem von der Person (oder nach der Person) von der man den Namen erhält (das sind gewöhnlich lebende oder verstorbene Verwandte) (Holmes). Das Individualtotem wie auch das Clantotem und das Stammestotem werden „ualare“ genannt. Dieser Ausdruck hat auch die Bedeutung von heilig (Frazer, S. 41).

Die Totemzugehörigkeit ist schwer zu bestimmen. Es wird unterschieden zwischen paternaler und maternaler Totemverwandtschaft. Kinder, die in einer mütterlichen Totemgruppe geboren werden, bleiben in dieser. Aber bei Familien, die als Mitglieder einer paternalen Totemgruppe gelten, kann der Knabe bei seiner Initiation entscheiden, ob er ein Mitglied des väterlichen Totems bleiben wird oder ob er mit dem Totem seiner Mutter gehen will. Mädchen aus paternalen Totemverwandtschaften scheinen keine Entscheidung zu haben. Sie behalten anscheinend die maternale Totemverwandtschaft.

Holmes führt zum besseren Verständnis ein Beispiel an: Ein bestimmter Mann aus dem Moreaipi-Stamme hat als Stammestotem den „Gott“ Iva (dieser Gott wurde einst ein Mensch und schuf viele Dinge), er gehört ferner in den Kokosnußclan von Kaiva, und zwar ist dieser Clan (der als Ahnherrn die Kokosnuß hat) eine paternale Totemverwandtschaft. Endlich hat er ein Individualtotem von seinem Verwandten, dessen Namen er trägt.

Die Totemverwandtschaft hat größere Bedeutung als die Blutsverwandtschaft. Die größte Bedeutung hat das Stammestotem als einigende Kraft.

Beim Stamm der Toaripi herrscht Clanexogamie. Bei den Moreaipi darf man wohl eine Frau aus dem Clan heiraten, sie darf aber nicht dasselbe Individualtotem haben wie der Mann. Eine Frau mit demselben Individualtotem kann man aber heiraten, wenn sie aus einem anderen Clan ist.

Die mütterlichen Totemverwandtschaften bzw. die Clans, die dazu gehören, glauben, daß ihr Ahnherr mit einer weiblichen Gottheit bekannt war, welche ihm die Kraft gab, Kokosnüsse, Sago, Betel u. a. zu erschaffen. Dies tat er an bestimmten Stellen des Landes und gab es seinen Nachkommen (Holmes). Erinnert das nicht in gewisser Hinsicht an die „Totemzentren“ verschiedener Stämme Neuguineas?

Totemtabus:

Das Ualare darf weder getötet noch gegessen werden. Tötet man es unabsichtlich, dann muß man trauern und fasten. Bei absichtlicher Tötung aber muß man sich von den Seinen isolieren und verhungern (Frazer, S. 42).

Ein bestimmtes Tier ist deswegen ualare, weil es von dem Ahnherrn der Gruppe als heilig angesehen wurde. Weil es daher der Ahnherr nicht tötete oder verletzte, so müssen das auch die Nachkommen tun. Da nun Holmes aber berichtet, daß man das ualare seines Vaters töten kann und das Ualare aber unter gewissen Voraussetzungen erblich ist, so muß das Totem wohl matrilineal vererbt werden (Frazer, S. 43).

Teile der ualare, wie Schnäbel, Federn, Schwänze usw. sind ebenfalls heilig, werden zu Schmuck und Ornamenten verwendet und im Männerhaus mit den heiligen Gegenständen (Bilder, Masken usw.) aufbewahrt (Frazer S. 42).

Bei den Elema-Stämmen gibt es zwei große Stammesfeste, die von Holmes als „totemistisch“ bezeichnet werden: das Semese- und das Kovave-Fest. Die Totem-„Gottheiten“ werden im Semese-Fest durch Masken dargestellt und ebenso die „Gottheiten“ der verschiedenen Clans. Man will dadurch Segen für den ganzen Stamm erwirken. Das Kovave-Fest wird nur abgehalten, um Tabus auf bestimmte Nahrungsmittel zu legen, aber die totemistische Bedeutung ist auch hier betont. Zugleich steht dieses Fest in Verbindung mit der Initiation, denn die Initianten werden dem Gotte Kovave vorgestellt.

Das „Totemistische“ ist bei den Elema-Stämmen also mit verschiedenen Gottheiten und Heroen verbunden. Die verschiedenen Totem-„Götter“ stehen entsprechend ihrer Eigenart in Verbindung mit den Naturerscheinungen, wie Regen, Wind usw. Die Götter werden angerufen aber nur von bestimmten Männern, die als eine Art Totem-„Priester“ gelten. Dasselbe gilt auch für die Individual-Totems. Wenn z. B. der fliegende Hund in den Gärten Schaden anrichtet, dann wenden sich nicht alle jene an ihn, die ihn als Individual-Totem haben, sondern nur ein bestimmter Mann, der dazu ein Recht hat. Wir haben es hier also mit einem ausgesprochenen Totem-Kult zu tun.

2. Östliches Golfgebiet.

Literatur: Wirz, Paul (I), Beiträge zur Ethnographie des Papua-Golfes. Wirz, Paul (II), Die Gemeinde der Gogodara.

Kulturbild:

Es handelt sich hier um die Kiko-, Wapo-, Era-, Purama- und Purari-Gebiete. Die Eingeborenen sind, wie im ganzen Papuagolf, Papua. Die

Initiation trägt hier mehr religiösen Charakter als weiter im Westen. Die Knaben werden dem Urahnem förmlich vorgestellt. Das sexuelle Moment ist schwächer als im Westen ausgebildet. Das Maskenwesen hat große Bedeutung. Kopfgängerei wurde früher stark betrieben, und die Schädel wurden in Schreinen (agibe) aufbewahrt.

Totemismus:

Hierüber finden sich nur wenig brauchbare Angaben. Wirz sieht im Kaia imunu-Kult Spuren von Totemismus. Dieser Kult findet sich besonders im Purari-Gebiet. Jeder Clan hat hier ein geflochtenes Gestell, das die Gestalt eines Tieres zeigt, nach dem der Clan benannt ist. Es handelt sich hier um Krokodil, Fisch, Schlange, seltener Schwein. Bei der Initiation verschlingt dieses Tier die Knaben, und es werden ihm Opfer dargebracht. Das Tier, das jedenfalls als Totem angesprochen werden kann, wird tabuiert. Diese Darstellungen der Totems werden im rückwärtigen Teil des Männerhauses (ravi) aufbewahrt. (Wirz, I, S. 80f.) Das Kaia imunu-Ungeheuer ist also Totemtier und Clanahnherr. Jeder Clan hat ein Männerhaus. Der Vorsteher des Clans ist gleichzeitig der des Männerhauses (Wirz, II, S. 417).

Zweiklassensystem:

Es sind zweifellos Anzeichen für das frühere Vorhandensein eines solchen vorhanden. Die Männerhäuser sind in ganz bestimmter Weise orientiert. Ihre Längsachse steht senkrecht zur Küstenlinie oder zum Flusse. Es werden entweder eine vordere oder eine rückwärtige Hälfte oder eine rechte oder linke Hälfte des Männerhauses unterschieden; also eine Halbierung des Männerhauses. Die vordere Seite ist die des Flusses oder des Sonnenaufganges; sie gilt als die vornehme Seite. Die rückwärtige ist die Land-, Busch- oder Sonnenuntergangsseite (Wirz, I, S. 13). Im Purari-Gebiet ist das Männerhaus durch einen Längsgang in zwei Hälften geteilt. Die Angehörigen einer Seite fühlen sich blutsverwandt. Jede Seite feiert ihre Feste für sich, ferner besteht manchmal Antagonismus. Die beiden Hälften sind ferner exogam. Die eine Seite heißt auch „apia“, die andere „iria“. Bei den ersteren wird das Dachgebälk von spitzen Pfählen getragen, bei den letzteren von gegabelten.

Im Namau-Gebiet werden die Initianden im ersten Teil der Initiation dem Berggott Kovave, in dem zweiten Teil dem Seegott Semese vorgestellt. Auch in diesen beiden Gottheiten macht sich der Dualismus geltend, und zwar Land und Wasser. Kovave und Semese werden durch Masken und Schwirrhölzer dargestellt (Wirz, I, S. 53). Das alles scheinen mir sehr wichtige Anzeichen für das Vorliegen eines Zweiklassensystems, wenn wir es auch nicht mehr deutlich fassen können. Man denke nur an die Zweiteilung der Männerhäuser auch im Osten, bei Roro und Mekeo.

3. Westliches Golfgebiet.

Literatur: wie vorhin.

Kulturbild:

Es handelt sich hier um die Gebiete Bamu, Turama und Kerewa. — Die langgestreckten Männerhäuser bilden den Mittelpunkt der Siedlung (es heißt am Bamu River: dubudaimo im Gebiete des Era-, Wapo- und Kiko-River: daimo). — Die Initiation hat stark sexuellen Charakter, verbunden mit Fruchtbarkeitsriten und findet für Knaben und Mädchen statt. Das Maskenwesen nimmt nach Westen zu ab.

Totemismus:

Ein solcher findet sich nur in ganz geringen Spuren. Am Bamu benennen sich die Clans nach Tieren und Pflanzen, doch ist über die Be-

ziehung zu diesen nichts bekannt. Die Speiseverbote, die vorkommen, haben mit Totemismus nichts zu tun (Wirz, II, S. 405). Im Turama- und Kerewa-Gebiet benennen sich die Clans auch noch nach Bezugsobjekten (a. a. O.).

Das Männerhaus wurde früher nur von Männern eines Clans benutzt, jetzt von Männern mehrerer Clans (Wirz, I, 12, II, 403).

Ein Zweiklassensystem findet sich, im Gegensatz zum Osten, nicht; auch keine Zweiteilung des Männerhauses (Wirz, I, 13, 53).

4. Gogodara.

Literatur: Wirz, Paul, Die Gemeinde der Gogodara. Nova Guinea XVI, 1934. Ders., Beiträge zur Ethnographie des Papuagolfes.

Kulturbild:

Die Gogodara, ein Papua-Stamm, bewohnen das Sumpf- und Lagunengebiet des Aramia Rivers (Nebenfluß des Bamu). Ihr Gebiet erstreckt sich nördlich der Fly-Mündung. Sie selbst nennen sich Gogodara, in der Literatur werden sie fälschlich als Kabiri (Lyons) oder Girara (Beaver) bezeichnet. Ungemein stark ausgebildet ist das Stammesgefühl, was ja sonst in Neuguinea nur selten ist (vgl. diesbezüglich die Elema-Stämme). Sie haben wenig Beziehungen zu den Nachbarn, daher ist ihre Kultur kaum beeinflußt und grenzt sich scharf von den Nachbarn ab. Über ihre Herkunft ist nichts bekannt.

Soziologie:

Die Gogodara haben etwa 20 Siedlungen, von denen jede nur aus einem einzigen langgestreckten Haus (genamo), also einem Kommunalhaus, besteht. Die Siedlungen sollen alle von der alten Siedlung Barimo ausgegangen sein. Das Kommunalhaus steht nicht auf Pfählen, sondern auf kleinen Erhebungen des Bodens (Wirz, I, 374). Es hat einen ganz bestimmten Namen, den es auch behält, wenn es anderswo neu erbaut wird. Dieser Name ist von der Gruppe, die in diesem Hause wohnt, unabhängig.

Häuptlinge gibt es nicht. Die alten Männer haben die Führung. Grund und Boden sind im Besitz des Clans. Der Mutterbruder nimmt eine hervorragende Stellung ein; er hat mehr Einfluß als der Vater. Die Vererbung ist aber patrilineal. Das Eigentum der Frau an Pflanzungen und Bäumen fällt nach ihrem Tode dem Clan zu (I, S. 388).

Totemismus:

Der Stamm zerfällt in zwei Hälften oder Phratrien, die in eine Anzahl Clans (der Autor sagt Unterklassen) zerfallen, und zwar die Phratrie Segerena in die Clans: Siboko, Wabadara, Aspari und die Phratrie Pajana in Wagumisi, Raremana, Avara und Tabama. Die Clans Avara und Tabama bilden eigentlich eine Einheit, denn die Totems dieser Gruppen werden bis zu einem gewissen Grade als gemeinsam angesehen (I, S. 380).

In jedem Clan gibt es heute zwei oder drei Haupttotems, und zwar handelt es sich um Tiere wie Krokodil, Schlangen, Känguruh, Hund und Adler. Ursprünglich bestand in jedem Clan wohl nur ein Haupttotem. Nur dieses spielt bei den Festen und in der Kunst eine große Rolle.

Totemdarstellung:

Der Kopf des Haupttotems wird meist in Kombination mit einem menschlichen Gesicht (vielleicht deutet das auf den menschlichen Clanahnherrn hin) auf der Spitze des Clanbootes geschnitzt oder auf dem horizontalen Mittelbalken des Kommunalhauses. Manchmal wird der Kopf des Totemtieres im Schnabel eines Vogels dargestellt (I, S. 382, 387, 389). In bezug auf die Vielzahl der Totems, die man in Haupt- und Neben-

totems scheiden kann, spricht Wirz von primären und sekundären Bezugsobjekten.

Die Clans zerfallen ihrerseits wieder in Subclans, die ebenfalls zu einem bestimmten Naturobjekt in Beziehung stehen und dessen Namen tragen. Die Beziehungen zu den Haupttotems sind aber anderer Art als die zum Nebentotem, den Totems der Subclans. Der Terminus „udaga“ bezeichnet die Totembeziehungen sowohl für den Clan als auch für den Subclan, das Bezugsobjekt, also das Totemtier heißt „gi“. Nach Wirz haben sich die Subclans (er nennt sie Clans) aus den Clans (er bezeichnet dieses Klassen) entwickelt in einem Abspaltungsprozeß (I, S. 377).

Das Kommunalhaus gehört nur immer einem bestimmten Clan. Heute ist diese Ordnung etwas verwischt, da auch die Mitglieder anderer Clans in einem solchen Hause wohnen können (I, S. 377).

In Analogie zu den Marind anim meint Wirz, daß auch bei den Gogodara das Haupttotem vom Ahnherrn geschaffen oder verwandelt worden sei und daß die Nebentotems mit dem Haupttotem mythologisch oder auf Grund von Ähnlichkeiten zusammenhängen (I, S. 387). Im Clan Siboko finden wir die Totems: Hund, Penis und Kot. Bei den Marind anim gehören diese Totems ebenfalls zu einer Gruppe. Der Clan Wabadara hat die Totems Feuer, Rauch, Kohle und alles, was zur Feuererzeugung dient, sowie eine Anzahl von Dingen, die rot sind. Der Clan Wagumisi hat als Totems das Meer und seine Fauna und Flora, Krokodil und andere Sumpftiere. Dem Clan Raremana gehören verschiedene Palmarten und Schlangen, dem Clan Tabama verschiedene Raubvögel als Totems an (I, S. 389).

Den Totems der Hauptclans kommt mehr kultische, den Totems der Subclans mehr wirtschaftliche Bedeutung zu (I, S. 380).

Jeder Clan hat seine Totemgesänge (diri), die vor anderen Clans geheimgehalten werden, weil sie die Namen der Ahnherrn enthalten. Die Zugehörigkeit der betreffenden Ahnen zu den Clans ist immer klar, nicht aber immer die Zugehörigkeit zu den Subclans. Nach der Mythologie waren die Clanahnen Geschwisterpaare, die zur selben Clanverbindung (udaga) gehörten. Die Clanväter der Segerena-Phratrie haben sich in Gestirne verwandelt, die der Pajana-Phratrie gingen in die Erde. Alles Geschaffene, alle Einrichtungen und Gesetze gehen auf die Clanahnherrn oder Clanväter zurück (I, S. 386ff.).

Jeder Clan hat ein Clan-Kanu (siehe auch bei den Marind anim und anderen Stämmen zwischen Fly River und Golf), „gaua“ genannt. Es war früher wohl das Kriegs- und Handelsfahrzeug des Clans. Eine Verbindung zwischen Initiation und Clankanu besteht darin, daß die Weihe erst dann beendet ist, wenn der Mutterbruder den Initianden in das Clankanu gestellt hat. Erst dann ist der Jüngling Mitglied des Clans (II, S. 43). Totemtier und Kanu werden manchmal als identisch angesehen. Es werden ja auch die Totemdarstellungen auf die Vordersteven der Kanus geschnitzt (I, S. 382).

Jeder Clan hat sein Abzeichen, welches auf allen Objekten geschnitzt oder gemalt ist. Es heißt „tao“, d. i. „Auge“. Bei Festen dient es als Muster für die Körperbemalung. Man verwendet gewöhnlich das „tao“ des Vaters, weniger das der Mutter (I, S. 382, 385).

Totemtabus:

Das Clantotem (Haupttotem) darf nicht getötet und nicht gegessen werden. Es gibt aber viele Ausnahmen, wenn es sich bei den Totems um lebenswichtige Nahrungsmittel handelt. Man sieht streng darauf, daß das Haupttotem von den Angehörigen anderer Clans nicht mutwillig getötet

oder zerstört werde. Der Genuß des eigenen Totemtieres würde Krankheit nach sich ziehen. Die Nebentotems werden nicht so streng gemieden (I, S. 396).

Clanexogamie besteht. Früher war es streng verboten in den Clan sowohl der Mutter als auch in den des Vaters zu heiraten. Heute kann man aber (wegen der patrilinealen Deszendenz) die Frau aus dem Clan der Mutter nehmen (I, S. 419).

Zweiklassen:

Die beiden Klassen oder Phratrien Segerena und Pajana sind exogam. Die Klassenexogamie wird aber heute nicht mehr streng eingehalten, worüber die alten Leute sehr entrüstet sind. Zwischen den beiden Klassen besteht keine Gegnerschaft. Beide feiern ihre Feste und Tänze zusammen. Auch im Kommunalhaus sind sie nicht getrennt (I, S. 376).

Nach der Legende haben die beiden Phratrien früher in einem großen Steinhaus gewohnt, und zwar jede Hälfte auf einer Seite. Die Segerena hätten ihre Hälfte rot bemalt, die Hälfte der Pajana war unbemalt. Ein großes Schwein hätte das Haus zerstört (I, S. 377).

Die beiden Phratrien zerfallen in Totemclans, Segerena in drei, die Pajana in vier. Auch die Clans sind wieder in mehr oder weniger feste Verbände zusammengeschlossen. Da wir bei den Marind anim ganz ähnliche Komplikationen finden, vermutet Wirz Zusammenhänge zwischen den Gogodara und den Marind anim (I, S. 376).

Nach Mythen stammt die Pajana-Phratrie von einem Geschwisterpaar ab, deren Eltern wahrscheinlich Himmel und Erde waren. Die Segerena leiten sich von einer Schlange und einer Frau ab. Wirz glaubt, daß die Zweiteilung des Stammes auf das Zusammentreffen zweier verschiedener Bevölkerungselemente oder auf verschiedenzeitliche Einwanderungen zurückzuführen ist (I, S. 378). Tatsächlich sagen die Eingeborenen, einstimmig, daß die Segerena aus dem Norden gekommen seien (Haddon hat übrigens auf eine gewisse Ähnlichkeit der Gogodara-Kultur mit der vom mittleren Sepik hingewiesen), also aus dem Inneren des Landes, die Pajana aber vom Süden also vom Meer (I, S. 379). Die Segerena seien zuerst ostwärts, die Pajana westwärts gezogen. Von Westen und Osten kommend trafen sie in ihrem heutigen Gebiet ein (I, S. 379). Nach dieser Überlieferung würden also die Himmelsrichtungen Norden und Westen zur Phratrie Segerena gehören, Süden und Osten zur Phratrie Pajana.

c) Die Inseln der Torresstraße.

Literatur: Frazer, Totemism and Exogamy, Vol. II (nach Haddon, A. C., Reports of the Cambridge Anthropol. Expedition to Torres Straits, Vol. V, Cambridge, 1904). Landtmann, The Kiwai Papuans. Thilenius, Alfred C. Haddons Forschungen auf den Inseln der Torresstraße in Neuguinea. Globus (1902) S. 81.

Allgemeines:

Die Inseln der Torresstraße, welche zwischen Neuguinea und der York Halbinsel, der Nordspitze von Australien liegen, zerfallen in eine westliche und eine östliche Gruppe. Die Eingeborenen sind physisch echte Papua, es bestehen aber starke sprachliche Unterschiede zwischen den Bewohnern der westlichen und jenen der östlichen Inseln. Die Einwohner der östlichen Inseln sprechen eine Papua-Sprache, die der westlichen eine australische Sprache.

Totemismus finden wir in voller Ausprägung nur auf den westlichen Inseln (Mabuiag, Tutu, Moa, Maralug, Nagir, Badu, Yam und Sabai) also überall dort, wo sich australische Sprachen finden. Auf den östlichen Inseln sind nur Spuren von Totemismus, die auf die frühere Existenz eines solchen

hinweisen. Solche Spuren wären das Benennen einer Gruppe von Menschen nach einer Tierart, der Glaube, daß die Verstorbenen in verschiedenen Tieren weiterleben oder das Erscheinen von Totenseelen in Tieren.

Totemismus:

Bei den westlichen Torres-Strait-Insulanern, deren Totemismus jetzt zur Darstellung gelangt, finden sich zumeist Tiertotems und zwar besonders Vögel, Reptilien und Fische, weniger Säugetiere und von anderen Naturdingen nur zwei Pflanzen, zwei Steine und ein Stern. Von den 36 Totems sind 31 Tiere. Das Wort für Totem ist „augud“. Die meisten Totemclans haben eine Mehrzahl von Totems, eines davon ist den anderen immer übergeordnet, also Haupt- und Nebentotems. Manchmal haben mehrere Clans dasselbe Haupttotem, während sie sich in ihren Nebentotems unterscheiden (Frazer, S. 3).

Wenigstens auf der Insel Mabuiag wohnen die Mitglieder eines jeden Clans in einem Gebiet beisammen. Oft bezeichnet man die Clans mit dem Namen der Lokalität. Z. B. der Dugong-Krokodil-Clan von Mabuiag wohnte in Panai, daher wird der Clan auch Panai-Clan genannt (Lokalisierung des Clans).

Die Deszendenz im Clan ist patrilineal. Eine Frau behält das Totem ihres Vaters, das Totem ihres Gatten nimmt sie nicht an. Die Clanexogamie ist ausgeprägt, Heiraten sind aber zwischen Clans mit demselben Haupttotem und verschiedenen Nebentotems erlaubt. Besonders häufig sind Heiraten zwischen Clans mit dem Krokodiltotem. Clans mit demselben Haupttotem splitterten sich wohl von einem einzigen Clan ab und unterscheiden sich jetzt durch die Nebentotems (Frazer, S. 4). Es scheint mehr die Tendenz zu herrschen, die Frau aus einem anderen Orte zu nehmen als aus einem anderen Totemclan. Darauf deutet ja hin, daß man eine Frau aus einem Clan mit demselben Haupttotem heiraten kann. Auf der Insel Mabuiag sowie wohl auch auf den übrigen westlichen Torres-Inseln wird die Heirat mehr durch die Blutsverwandtschaft als durch die Clanzugehörigkeit geregelt (Frazer, S. 7).

Die Clansolidarität ist stark ausgeprägt.

Es bestehen mystische Beziehungen zwischen den Clanmitgliedern und dem Totem. Menschen und Totems sind einander ähnlich. Die Mitglieder der Clans Kasuar, Krokodil, Schlange und Sägehai gelten als kriegslustig, andere wieder als friedfertig, ganz nach dem Charakter ihres Totems (Frazer, S. 8). Es ist also eine Identifizierung mit dem Totem!

Die Clans besitzen bestimmte Zeichen, die gewöhnlich auf die Gegenstände geschnitzt werden.

Totemtabus: Töten und essen des Totems ist verboten. Tötet z. B. ein Krokodilmann das Krokodil, dann wird er selbst von den Mitgliedern seines Clans getötet. Töten andere Clans das Krokodil, dann trauert der Clan um sein Totem. Für die lebenswichtigen Nahrungstiere, wie Dugong und Schildkröte, bestehen keine Totemtabus. Die Leute der betreffenden Clans dürfen diese Tiere töten und essen, niemals aber das zuerst erlegte Tier (Frazer, 11).

Auf Mabuiag gibt es magische Vermehrungsriten für Dugong und Schildkröte, die an die Talu- (fälschlich intichiuma-) Zeremonien australischer Stämme erinnern. Die zuerst erlegte Schildkröte der Saison wird am Versammlungsplatz der Männer, den keine Frau betreten darf, mit Ocker bemalt, ebenso bemalen sich die Männer, um sich der Schildkröte anzugleichen. Unter Schwingen von Schwirrhölzern wird die Kopulation der Schildkröte pantomimisch dargestellt, um ihre Vermehrung zu gewährleisten. Dann gibt man diese Schildkröte dem Dugong-Clan, der sie ißt

(Frazer, S. 12). Der Dugong-Clan imitiert wieder den Dugong und legt den erlegten Dugong auf Medizinpflanzen. Das soll ein Anlocken des Dugong bewirken. Zu beachten ist also, daß die Schildkrötenzeremonie der Vermehrung des Tieres, die Dugongzeremonie aber zur Anlockung des Tieres dienen soll (Frazer, S. 13f.).

Der Ursprung der Subtotems ist vielleicht darin zu suchen, daß man zum väterlichen Totem, das der Mutter hinzugefügt hat, daher mag es kommen, daß Subtotems des einen Clan, Haupttotem des anderen sein können (Frazer, S. 14f.). Das hängt ferner auch (nach der Meinung von Haddon und Frazer) mit dem Übergang von matrilinealer zu patrilinealer Deszendenz zusammen, der auf den Torresinseln deutlich wahrzunehmen ist. Die Deutung wird ferner auch dadurch gestützt, daß die Eingeborenen selbst die Herkunft der Subtotems von dem Gebrauch, auch das mütterliche Totem anzunehmen, ableiten.

Ich möchte noch darauf hinweisen, daß G. Landtmann gezeigt hat, daß der Totemismus der Torresinseln mit dem der Mawatta-Gruppe der Kiwai übereinstimmt, und zwar in wesentlichen Punkten (Vaterrecht, Dominieren der Tiertotems, Haupt- und Nebentotems, manche Clans mit denselben Haupt- aber mit verschiedenen Nebentotems) (Landtmann, S. 190).

Bei den Insulanern besteht ferner die Tendenz, die Totemtiere mit antropomorphen Helden oder Göttern in Verbindung zu bringen, worauf im folgenden Kapitel noch hingewiesen wird.

Zweiklassensystem:

Auf der Insel Yam finden wir die Erzählung von zwei Brüdern, Sigai und Maiiau, die auf der Insel in der Gestalt eines Hammerhais und eines Krokodils erschienen. Die Eingeborenen empfinden die beiden, indem sie sich in zwei parallelen Reihen aufstellten. Jede Reihe wählte einen der tiergestaltigen Heldenbrüder zu ihrem „Totem“ (augud). Sie führten die Brüder auf den heiligen Platz der Männer (quod) und installierten sie dort in zwei Schreinen. Heute stehen zwei Idole, die auf die beiden Brüder Bezug haben, reich mit Federn geschmückt, in zwei langen niederen Hütten. Unter jedem derselben ist ein Stein, in dem der Geist des betreffenden Totemahnherrn, d. h. also der Geist der beiden Tierhelden, sich befindet. Keine Frau darf zu diesen Schreinen kommen. Es ist strenges Geheimnis der Männer, daß Sigai und Maiiau die Tiere der beiden Klassen darstellen. Vor die Schreine wird Nahrung gestellt, und jedes Jahr tanzen die Männer zur Zeit des Nordwest-Monsuns in zwei Reihen. Die Männer des Hammerhais tragen dabei weiße Federn, die des Krokodils schwarze. Auch vor Kriegszügen werden diese Tänze und die dazugehörenden Gesänge aufgeführt. Dabei tanzte aber früher auch eine Gruppe von Männern für die „Seeschlange“, die ebenfalls einen Schrein hatte. Es traten also drei Gruppen auf (Frazer, S. 20f.).

Die Einwohner der Insel Tutu sind deutlich in zwei Hälften geteilt. Der Krokodil- und der Haifisch-Clan bilden die eine Gruppe, der Hammerhai- und der Kasuar-Clan bilden mit dem Hunde-Clan die andere Gruppe. Die erstere Clangruppe nimmt die nördliche Hälfte, die andere Gruppe die südliche Hälfte ein.

Das Dorf auf der Insel Sabai hat zwei Reihen von Häusern, die durch eine Straße voneinander getrennt sind. Dementsprechend wohnten die Clans Schlange und Krokodil auf der einen Seite, die Clans Kasuar und noch ein anderer Clan auf der anderen Seite. Der Hundecan nahm oder nimmt anscheinend eine Mittelstellung ein. Die beiden Dorfhälften standen früher in fortwährendem Streit miteinander, trotzdem sie ihre Frauen immer von der anderen Seite nahmen (Frazer, S. 6).

Auf der Insel Mabuiag bilden die Clans Krokodil, Kasuar und Schlange (mit Hund) eine Gruppe, welche „Kinder (Leute) des großen Totems“ genannt wird, die Clans Dugong und shovel-nosed skate (mit Haifisch, Rochen und Schildkröte) bilden die Gruppe „Kinder (Leute) des kleinen Totems“. Die Totems der ersten Gruppe sind durchwegs Landtiere, die der zweiten Gruppe durchaus Seetiere (die Eingeborenen sagen, sie alle gehören zum Wasser). Die beiden Klassen scheinen aber gesonderte Distrikte auf Mabuiag bewohnt zu haben. Durch europäischen Einfluß verschwand aber die Zweiklassenteilung. Anzeichen einer Klassenexogamie finden sich nicht (Frazer, S. 5—6).

Nach der Mythe hat der Kriegsheld Kwoiam zwei Halbmonde aus Muschelschale (wie die Mondsichel) hergestellt. Einen Halbmond trägt er an seiner Oberlippe, den anderen an seiner Brust. Diese Halbmonde, gefüllt mit gekochten Fischen, haben magische Kraft. Sie werden merkwürdigerweise wie die Totems als „augud“ bezeichnet. Das Totem des Helden war „shovel-nosed skate“ oder dieser und die Schildkröte. Die beiden Halbmonde geben Erfolg im Kriege; sie wurden von den Führern der beiden Klassen im Kriege vorangetragen. Diese beiden Halbmonde sind die Embleme der beiden Klassen. Die „Kinder des großen Totems“ tragen den aus Schildkrötenschale verfertigten Halbmond an der Oberlippe, die „Kinder des kleinen Totems“ tragen ihn auf der Brust. Die Halbmonde werden in einer Höhle auf einer heiligen Insel aufbewahrt. Jeder Halbmond liegt in einem Korb, der mit Menschenschädeln gefüllt ist, zusammen mit einer Steinknaufkeule. Die Männer der beiden Klassen wetteiferten darin, für ihren Halbmond möglichst viele Schädel zu erbeuten. Wollte man die magische Kraft der beiden Halbmonde verstärken, dann legte man sie auf zwei Muschelhaufen, die man „großer Nabel des Totems“ und „kleiner Nabel des Totems“ nannte. Diese befanden sich auf dem Versammlungsplatz der Männer (Frazer, S. 21ff.). Die Verbindung von Zweiklassen mit Mondsymbolen und der Kopfjagd und dem Krieg ist sehr beachtenswert.

d) Das Gebiet des Fly River.

Es handelt sich hier um die Landstriche im südlichen Britisch-Neuguinea am unteren Fly River und an der Küste, vor allem um das Mündungsdelta des Flusses. Dieses Gebiet bildet gewissermaßen den Übergang zu den Stämmen von Holländisch-Neuguinea, vor allem zu den Marind anim.

1. Kiwai.

Literatur: Landtman, Gunnar, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London 1927. Wirz, Paul, Beiträge zur Ethnographie des Papuagolfes. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Vol. II, nach Angaben von Hely, B. A., *Totemism Pederimu Tribe*, 1898, Haddon, *Head Hunters*, Black, White and Brown, pp. 101f., and Reports of the Cambr. Antrop. Expedition to Torres Strait, Vol. V, S. 189.

Kulturbild:

Die Kiwai-Papua bewohnen die im Trichter der Fly-Mündung liegende Hauptinsel, kleinere benachbarte Inseln und die Uferstrecken des Mündungsgebietes. Landtmann, der von April 1910 bis April 1912 bei den Kiwai lebte, hat uns ausführlich über diesen Stamm berichtet. Haddon qualifiziert das Buch von Landtmann, zu dem er die Einleitung geschrieben hat, sehr hoch.

Die Kiwai sprechen eine Papua-Sprache in zwei Dialekten, einen östlichen, der von den Bewohnern der Kiwai-Insel selbst gesprochen wird und einen westlichen, der von den Mawatta-Leuten gesprochen wird.

Wirz hält Kiwai für ein altes Kulturzentrum; er meint, daß von hier aus ein intensiver Kulturstrom nach Osten über das ganze Küstengebiet des Golfes gehe, nicht aber darüber hinaus. Die Kiwai zeigten seit langem eine starke Expansionsbestrebung. Woher sie kamen, ist unklar. Sie sind das einzige brachykephale Element unter den dortigen, dolichocephalen Leuten. Nach Haddon kamen die Kiwai den Fly-River abwärts und besiedelten ihr heutiges Gebiet.

Die Kiwai sind Kopffäger, der Landbesitz ist männlich, die Feldarbeit wird von beiden Geschlechtern ausgeübt. Es bestehen enge Beziehungen zum Mutterbruder (er ist Pate bei der Knabeninitiation), die Heirat ist patrilokal, die Vererbung patrilineal. Der Geisterglaube ist stark entwickelt. Sie haben kommunale Wohnhäuser (vgl. die Gogodara) und Männerhäuser (darimo). Das „darimo“ gilt als Heiligtum, und die erbeuteten Schädel werden dorthin gebracht. Große Bedeutung haben die Fruchtbarkeitsriten, in Verbindung mit der Knabeninitiation, mit Schwirrhölzern, Masken und Idolen.

Totemismus:

Bei den Kiwai hat jeder Clan nur ein Totem (nukumara), abgesehen von einer Ausnahme. Es dominieren Pflanzentotems, und zwar bei den Insel-Kiwai. Bei den verwandten Mawatta und Massingle, dagegen, die unten behandelt werden, spielen die Tiertotems die Hauptrolle. Das dürfte meiner Meinung nach mit dem Tierrangel auf der Kiwai-Insel zusammenhängen. Am wichtigsten sind neben den Pflanzentotems noch die Krabbe und der Kasuar. Da aber dieser Vogel auf der Insel nicht vorkommt, muß er als Totem von außen eingeführt worden sein.

Die Totems der Kiwai sind u. a. Kokosnußbaum, Bananen, Sago, ferner Wildschwein, Kasuar, Krabbe, Krokodil und eine mythische Rieseneidechse. Der Name des Totems wird beim Nennen immer mit einem bestimmten Suffix verbunden (Landtman, S. 185 bis 187).

Jeder Totemclan bewohnt ein eigenes Kommunalhaus. Manchmal aber bewohnen mehrere Clans verschiedene Teile eines solchen Hauses. Das Haus ist ein Pfahlbau (wie in vielen Gegenden Neuguineas) und hat einen Mittelgang. Jede Familie hat ihre Feuerstelle. In Dörfern, wo kein eigenes Männerhaus besteht, sind an einem Ende des Kommunalhauses Abteilungen für die Männer. Fast jedes Haus hat seinen Namen, und zwar nach dem Totem des Clan, der im Hause wohnt. Es kann aber auch nach Lokalitäten benannt werden.

Im Männerhaus hat jeder Totemclan eine bestimmte Abteilung. Die Pfosten des Hauses gehören den Clans, die das Dorf bewohnen, der Zentralpfosten steht unter der Obhut eines bestimmten Clans (Landtman, S. 8, 16).

Das Totemsystem der Kiwai hat in erster Linie soziale Bedeutung, keine religiöse. Was das Totem für die Leute ist, kann man von ihnen nicht erfahren, sie fühlen sich mit ihm durch die Tradition verbunden.

Totemtabus: Das Totem darf nicht getötet und nicht gegessen werden. Ein Totembaum darf nicht gefällt werden. Als Grund für die Tabuierung wird manchmal angegeben, daß man sich mit dem Totem blutsverwandt fühle. Heute wird wohl das Totemtier, z. B. das Krokodil getötet, nicht aber gegessen. Ein Bruch des Totemtabus zieht außernatürliche Sanktionen nach sich, z. B. Erkrankung (Landtman, S. 191f., Frazer, S. 36f.).

Eine Identifizierung mit dem Totem scheint darin gelegen zu sein, daß man bestimmte Eigenschaften mit dem Totem gemeinsam hat.

Die Einführung der Totems wird in vager Weise mythischen Helden zugeschrieben (Landtman, S. 193).

Das Totem vererbt sich streng patrilineal; eine Frau behält ihr Totem in der Ehe bei, berücksichtigt aber auch das ihres Gatten (Landtman, S. 193, Frazer, S. 37).

Die Clansolidarität ist eng. Die Clanmitglieder fühlen sich als Blutsbrüder und rächen solidarisch jede, einem ihrer Mitglieder angetane Verletzung.

Bestimmte konventionelle Zeichen stellen das Totem dar (teils Malmuster, teils Blätter des Pflanzentotems). Diese dienen dazu, um den Leuten anderer Dörfer den momentanen Standort der Clans anzugeben. Man schnitzt diese Zeichen auch auf Gebrauchsgegenständen, in die Pfosten des Männerhauses, und der in den Krieg ziehende Kiwai malt es auf seine Brust. Man tötet nicht die Leute mit demselben Totemzeichen (Landtman, S. 193, Frazer, S. 37).

Bei Adoption nimmt man das Totem des Adoptivvaters an; man kann dann weder in seinen früheren noch in seinen jetzigen Clan heiraten (Landtman, S. 194).

Ein Mann darf nicht heiraten: eine Frau seines eigenen Clan (Clan-exogamie) oder eine Frau mit dem Totem seiner Mutter (Landtman, S. 247).

Der Totemclan verteilt die Jagdbeute an die einzelnen Familien des Clans (Landtman, S. 220). Der Schildkrötenclan hat für den richtigen Ablauf der Mimia- (Feuer-) Zeremonie zu sorgen. Bei den Gaera (Fruchtbarkeits-) Zeremonien errichtet jeder Clan einen Erntebaum (Landtman, S. 371, 389).

Über ein Zweiklassensystem wird von den Kiwai als solchen nichts berichtet, doch ist es möglich, daß ein solches vorkam, schon im Hinblick auf die zur gleichen Volks- und Kultursphäre gehörenden Mawatta und Masingle.

2. Die Mawatta.

Literatur: Landtman, *The Kiwai Papuans*. Frazer, *Totemism and Exogamy* Vol. II (nach Beardmore, *The Natives of Mowat, Daudai, New Guinea*. *J. Anthropol.* Inst. 19 (1890) S. 453, und Hely, *Totemism of the Kadawarub Tribe*).

Allgemeines:

Die Mawatta (Mowat) wohnen an der Südküste von Neuguinea im Gebiete Daudai am Katau-River. Sie sind von den Kiwai stark beeinflusst und vielleicht eine Kiwai-Kolonie.

Über Totemismus gibt Beardmore (bei Frazer) an, daß jeder Clan sein Totemtier hat, welches nicht gegessen werden darf. Das Kind wird vom Vater benannt; die Seelen der Verstorbenen gehen zu den Totemtieren (siehe die Parallele bei den Nor-Papua). Anscheinend besteht keine Clan-exogamie (Frazer, S. 25).

Hely gibt (in Frazer) einen ausführlicheren Bericht über den Totemismus der Mawatta, die er auch Kadawarubi nennt. Er berichtet von neun Totemclans mit folgenden Totems: Kasuar, Alligator, Hund, Schildkröte, Felsenschlange, Haifisch, Känguruh, Stachelrochen, Bodenhai. Nach einem Manuskript von Seligman kommen zu dieser Liste noch etliche Pflanzentotems hinzu. Im Gegensatz zu Frazer gibt Landtman (S. 188) nur fünf Clans an, die aber nicht nach ihren Totems benannt sind, und zwar: Hawideimere, Marowadai, Doriomo, Gaidai und Gurahi. Die Haupttotems dieser fünf Clans sind Hund, Kasuar, Krokodil, Seeschlange und Yams. Als Nebentotems hat z. B. der Hundclan noch Wallaby, weißer Reiher, Habicht, eine Fischart, Schildkröte, Aal, Pflanzen, Stein, Nordwest- und Westwind. Allgemein gilt, daß alle fünf Clans als Nebentotems

den Habicht, drei Clans auch noch den Nordwest- und Westwind haben (Landtman, S. 188).

Die fünf Clans verbinden sich zu drei Gruppen, worauf beim Zweiklassensystem zurückgekommen wird.

Auch eine Totem assoziation macht sich bemerkbar, z. B. Alligator-Hai-Bambus- oder Hund-Schlingpflanze-Bananenart, oder Schildkröte-Bambus-rote Frucht-Muschel. Das erste Totem ist immer das wichtigste, es ist also das Haupttotem. Die Pflanzentotems sind hier, im Gegensatz zu den eigentlichen Kiwai, von geringer Bedeutung (Frazer, S. 31).

Bei der Initiation werden die Knaben über ihre Totems unterrichtet (Frazer, S. 29).

Es finden auch magische Totemriten statt. Die Männer vom Sago-Totem halten bestimmte Zeremonien ab, um die Sagopalme magisch zu vermehren; ebensolche Riten haben die Leute vom Kokosnuß-Totem.

Wenn ein Mann in den Krieg zieht, so malt er die Totems auf die Brust (Frazer, S. 29).

Der Name für Clan ist „gu“, für Totem „ibihara“.

Anscheinend hat jeder Clan ein Männerhaus (Frazer, S. 28).

In bezug auf die Clanexogamie wird von manchen Autoren eine solche bestritten, doch wäre das wohl eine sekundäre Erscheinung. Nach G. Landtman wurde die Clanexogamie streng eingehalten (Landtman, S. 189).

Das Totem vererbt sich patrilineal (Frazer).

Nach Hely besteht Tötungs- und Speiseverbot für das Totem. Würde die Frau das Totem ihres Mannes essen, dann würde er mit ihr nicht kohabitieren und sie dürfte seine Trinkgefäße nicht benutzen. Ein Mann darf zwar das Totem seiner Frau essen, sie würde aber sehr ungehalten sein und ihm für diese Nacht die Kohabitation verweigern. — Man wendet sich auch gegen die Tötung des Totems durch andere. Ein tot aufgefundenes Totemtier begräbt man. Diese Tabugesetze gelten aber nur für die Haupttotems, die stets Tiere sind. Pflanzentotems werden nicht immer tabuiert (Frazer, S. 30).

Zweiklassen:

Die Totemclans sind gruppiert in zwei Klassen oder Phratrien, mit denen bestimmte Tiere in Beziehung gesetzt werden. Die eine Klasse hat Krokodil und Hai zugewiesen, die andere Kasuar und Hund. Die Kasuar-Phratric (diwari) ist mit dem Land verbunden, die Krokodil-Phratric (hibara) mit dem Wasser.

Bei der Initiation werden zwei Zäune errichtet: der eine für die Initianten der Krokodil-Klasse, der andere für die Kasuar-Klasse. Die Frauen sitzen dabei auf der einen Seite des Zaunes, die zu initierenden Knaben auf der anderen Seite (Frazer, S. 29).

Bei der Horiomu-Zeremonie, die hauptsächlich in einem Maskentanz für die Totem besteht, nehmen die Männer auf dem Kultplatz folgende Aufstellung:

Rechts: die Clans Doriomo und Gaidai; die Seite wird „humu“ genannt.

Links: die Clans Hawidaimere und Marowadai; die Seite wird „Odi“ genannt.

Mitte: der Clan Gurahi.

Auf dem Kultplatz sind auch zwei Plattformen aufgestellt, zwischen den Clanpaaren finden Spiele statt, zwei Jaruso-Geister, einer für die humu-Seite, der andere für die odi-Seite, tragen die Maske eines Ungeheuers und werden von fünf Geisterknaben, einen für jeden Clan, begleitet.

Bei der Schildkrötenzeremonie sind die Clans auch in zwei Gruppen geteilt und zwar die Clans Hawidaimere und Marowadai gegen die Clans Doriomo, Gaidai und Gurahi (Landtman, S. 328, 331—401).

Ferner bestehen zwei Männerhäuser, welche nach den beiden Seiten der Horiomu-Zeremonie „odirubi“ und „humorubi“ benannt sind.

Die Landseite hat auch Beziehungen zum Nordwest- und Westwind, der vom Land weht, die Wasserseite hat Verbindungen zum Südost- und Südwind, der vom Meere weht. Die Gruppe Mitte (also der clan Gurahi) paßt aber irgendwie nicht in das System. Sie ist entweder von der einen der beiden Gruppen abgesplittert oder, was wahrscheinlicher ist, sie besteht aus Buschleuten, die in das soziale System unter der Oberhoheit der Landgruppe eingereiht wurden (Landtman).

Der Dualismus in den Zeremonien und in der Einteilung der Clans ist jedenfalls deutlich ausgeprägt.

3. Masingle.

Literatur: Landtman, The Kiwai Papuans.

Dieser Papua-Stamm gehört in den Kulturbereich der Kiwai.

Totemismus:

Alle Totems (aluamo) sind anscheinend (mit einer Ausnahme) Tiere; ein Totem soll auch das Schwirrholz sein. Jeder Clan hat ein Haupttotem und mehrere Subtotems. Manche Clans haben wie bei den Kiwai dasselbe Haupttotem und unterscheiden sich nur in den Subtotems.

Zweiklassen:

Die Totemclans zerfallen in zwei große Gruppen, die nach den führenden Clans benannt werden und zwar: mlobe (Schwein) mit sieben Totemclans und dariame (Kasuar) mit fünf Totemclans. Diese beiden Klassen sind exogam.

4. Biname (Masingara).

Literatur: Wirz, P., Die Gemeinde der Gogodara.

Dieser kleine, aussterbende Papuastamm wohnt am Binaturi-River südlich der Fly-Mündung in drei Dörfern.

Der Stamm zerfällt in eine Anzahl Totemclans (Wirz nennt sie Lokalgruppen), deren Totems (aluamo) nach der Meinung von Wirz mythologisch verbunden sind. Tiertotems überwiegen. Die Clans gliedern sich in zwei Phratrien (S. 402).

5. Bugilai.

Über die Bugilai, wahrscheinlich ein Papuastamm, der am Mai-Kussa-River westlich von Daudai wohnt, besteht nur der kurze Hinweis, daß Totemclans mit Tiertotems bestehen. Die Totems werden tabuiert (Frazer, Totemism and Exogamy, II, S. 109).

6. Toro.

Auch über diesen Stamm am Bemsbach-River, dem Grenzfluß zwischen Britisch- und Holländisch-Neuguinea, bestehen nur kurze Angaben. Nach Seligman (bei Frazer, Totemism and Exogamy, II, S. 35) bestehen Totemclans. Die Totems sind in der Mehrzahl Vögel, daneben finden sich noch Schildkröte, Fische, Schwein und eßbare Pflanzen. Im Clan sind Haupt- und Nebentotems. Nur die Totemtiere dürfen nicht gegessen werden. Es herrscht patrilineale Deszendenz und Clanexogamie.

III. Holländisch-Neuguinea.

Der noch am wenigsten erforschte Teil Neuguineas ist das holländische Gebiet. Es ist vor allem Paul Wirz zu verdanken, daß wir wenigstens über einen Teil seiner Stämme, so vor allem über die Marind anim an der Südküste und von einigen Gruppen im Innern ausführliche Kunde erhielten. Die holländische Literatur über dieses Gebiet konnte ich vorläufig leider nicht heranziehen.

1. Marind anim.

Literatur: Wirz, Paul (I), Die Marind anim von Holländisch-Süd-Neuguinea, I—II, Hamburg, 1922—1925. (II), Beiträge zur Ethnographie des Papuagolfes (Britisch-Neuguinea). Nevermann, Bei Sumpfmenschen und Kopffägern. Frazer, Totemism and Exogamy, Vol. II, Capell, A., Rezension von J. van Baal, Godsdiene Samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea. In: Oceania, V/3, S. 370ff.

Kulturbild:

Die Marind anim, ein Papua-Stamm, wohnen heute zu beiden Seiten des Bian-River. Das Wohngebiet erstreckt sich im Osten bis fast an die britische Grenze bis zum Maro-River, der auch Merauke genannt wird, im Westen bis an den Bulakafluß und reicht weit in das Hinterland.

Wie heute feststeht, ist dieser Stamm aus dem Osten eingewandert. Das Dorf Kondo (Kondo-mirav) liegt noch auf britischem Gebiet und ist heute das östlichste Siedlungsgebiet. Die Überlieferungen verlegen den ursprünglichen Wohnort der Marind anim bis zum Fly-River, über den Fly-River hinaus hören aber alle Überlieferungen auf. Nach Van Baal wohnen die Marind anim aber doch schon lange in ihrem heutigen Gebiet, denn Carstens sah sie schon im Jahre 1623 dort.

In der Literatur werden die Marind anim auch Tugeri oder Kayakaya genannt.

Kulturbeziehungen bestehen zu den Inseln der Torresstraße, zu den Kiwai und besonders zum oberen Bian River und Lake Murray.

Soziologie:

In den Siedlungen der Marind anim sind die Häuser ohne bestimmte Anordnung um einen kleinen Platz gruppiert. In jeder Siedlung lassen sich folgende Häuser unterscheiden:

a) Männerhaus (otio); davon ein bis zwei in jeder Siedlung; jedes Männerhaus wird aber nur von einem Clan benutzt und hat einen besonderen Namen.

b) Frauenhäuser (sava).

c) Jünglingshaus (gotad); dieses ist stets außerhalb des Dorfes im Busch oder in einem Kokoshain.

Die Trennung der beiden Geschlechter ist scharf ausgeprägt. Mann und Frau wohnen getrennt. Es gilt als grobe Verletzung der Sitte, wenn der Mann im Haus der Frau weilt und umgekehrt. Der Geschlechtsverkehr ist daher nur im Freien möglich. Die Jünglinge dürfen sich tagsüber nur außerhalb des Dorfes oder im Junggesellenhaus aufhalten, erst nachts dürfen sie ins Männerhaus gehen.

Die Ehe ist vorwiegend monogam und patrilokal; die Stellung der Frau ist relativ gut. Die Deszendenz ist patrilineal.

Bei Geburt eines Kindes muß ein Feindeskopf erbeutet werden (Kopfgagd), wobei man vom Opfer den Namen zu erfahren sucht, diesen erhält dann das Kind. Der Schädel bzw. der Geist des Getöteten steht mit dem Individuum, für das er erbeutet wurde, auf Lebenszeit in Verbindung. Es handelt sich also hier um eine magische Übertragung der Lebenskraft des Erschlagenen auf das Kind.

Die Initiationen stehen in enger Verbindung mit den Geheimkulten. Ein eigentliches Häuptlingstum gibt es nicht.

Der Mutterbruder spielt eine große Rolle, besonders bei der Initiation.

Neben den totemistischen Clanverbänden beherrschen die Altersklassen, die eine starke Differenzierung aufweisen, das soziale Leben. Haartrachten und Abzeichen sind die äußeren Kennzeichen der verschiedenen Grade. Entsprechend der Trennung beider Geschlechter finden sich Altersklassen für Männer und Frauen, bzw. für Jünglinge und Mädchen. Gegen das Innere des Landes zu nimmt aber das Altersgradsystem immer mehr an Bedeutung ab, so daß es den Anschein hat, als ob es von der Küste ins Innere vorgedrungen sei.

Das soziale und religiöse Leben der Marind anim wird aber besonders durch das komplizierte Geheimbundwesen beeinflusst. Im Vordergrund stehen die Geheimkulte Majo, Imo und Rapa, die eng mit den Mythen und dem Dema-Glauben in Verbindung stehen. Dramatische Darstellungen der mythischen Wesen (Demas), sexuelle Ausschweifungen und kannibalische Orgien bilden Hauptmerkmale dieser Kulte, die mit der Initiation der Jugend in Verbindung stehen und Fruchtbarkeitszauber und die magische Wiedergeburt bewirken sollen.

Totemismus:

Die Marind anim zerfallen in zwei Klassen — gebze und samirek — von denen die ersteren in fünf Gruppen zerfallen die letzteren in vier große Totemgenossenschaften (wie sie Wirz nennt). Diese Genossenschaften werden wieder in eine Anzahl von Totemverbänden (boan) geteilt, die wieder ihrerseits in kleinere Gruppen oder Clans zerfallen. Die Gruppen der gebze-Klasse können auch als Totemverbände (boan) bezeichnet werden (Wirz, I, Vol. 1, S. 68, 85, vol. 2, S. 29). Wir haben also äußerst komplizierte Systeme vor uns, die wir auch nach den Ausführungen von Wirz noch nicht ganz durchschauen können.

Die boans sind exogam und werden durch bestimmte Mythenkreise zusammengehalten. Sie stehen daher mit verschiedenen „demas“ in Verbindung. Unter den Begriff „dema“ fallen alle seltsamen und ungewohnten Dinge der Natur; ferner versteht man darunter geheime Mächte, denen der Mensch hilflos gegenüber steht. Wirz will „dema“ mit dem melanesischen „mana“ in Verbindung bringen (Wirz, I, vol. 2, S. 1, 7). „Demas“ sind aber auch Kulturhelden, Schöpfer aller Dinge, die Ahnherrn aller Tiere und Menschen. Nach den Mythen entstand alles in „javar makan“, der alten Zeit oder dem Ahnenlande (das erinnert an das ewige Traumland der Australier) (Capell, S. 370).

Das Totemsystem der Marind anim umfaßt alles Seiende, das ganze Weltall (Wirz, I, vol. 3, S. 211). Die Demas sind dann auch die Clanahnen oder die Totems. Sie verwandelten sich teils in Menschen, Tiere oder Pflanzen oder in sonstige Objekte, teils zeugten sie all diese (Wirz, I, vol. 2, S. 6ff.). Es ist daher verständlich, daß für die Marind anim eben bestimmte Naturobjekte mit bestimmten Clans verwandt sind, denn beide gehen auf einen gemeinsamen Urheber, einen Dema, zurück.

Der Vorfahre des Mahu-zé-Clans z. B. war der Dema Mahu, ein Mensch, der sich aber in einen Hund verwandeln konnte. Er zeugte die Hunde und ist daher der Hunde-Dema. Diese waren aber noch keine richtigen Hunde, denn sie konnten sprechen und hatten andere menschliche Eigenschaften. Aus ihnen gingen erst die wirklichen Hunde hervor. Mahu hat aber auch menschliche Nachkommen, die (so wie die Hunde) erst allmählich zu Menschen wurden (Wirz, I, vol. 2, S. 11). Man bezeichnet gewöhnlich die Vorstellung, wonach das Clantier und die Menschen von demselben Ahnen abstammen, als Zwillingsgotemismus.

Da auch die Demas untereinander Beziehungen haben, so werden in den Clanvorstellungen die verschiedenen Naturdinge klassifiziert und assoziiert. Zum Strand-Boan gehören z. B. alle Tiere und Pflanzen des Strandes (Wirz, I, vol. 2, S. 30).

Die Mythen berichten, daß mit der Erschaffung und Umwandlung der Naturwesen und Objekte durch die Dema auch die Bildung der verschiedenen Totems Hand in Hand ging. Da nun die Geheimkulte vielleicht ursprünglich totemistischen Charakter hatten, so ist es möglich, daß sie früher clanweise ausgeübt wurden (Wirz, I, vol. 2, S. 13).

Jeder Totemverband (boan) hat eine Mehrzahl von Totems, wie ja aus dem Vorherigen zu ersehen war, wobei eines als Haupttotem fungiert. Die Nebentotems sind von geringerer Bedeutung; sie hängen mythologisch, kausal oder auf Grund von Analogien mit dem Haupttotem zusammen.

Die Gattin nimmt das Totem ihres Mannes an, behält aber das ihrige bei (Wirz, I, vol. 3, S. 202).

Auch das in der Südsee weit verbreitete „Sippenboot“ finden wir bei den Marind anim wieder. Alles was zu einer sozialen Einheit (Clan) gehört, gehört ihrer Meinung nach zu einem Kanu (Wirz, I, vol. 2, S. 43). (Siehe die Analogie bei den Gogodara.)

Zweiklassen:

Nach einer Mythe waren am Anfang aller Dinge zwei Demas: ein weiblicher (nubog) die Erde und ein männlicher (dinadin) der Himmel. Von diesen beiden stammen ab die Dema „geb“ und „sami“, die gewissermaßen als die Stammväter der Marind anim betrachtet werden können. Dementsprechend zerfallen die Marind anim in die beiden Stammeshälften geb-rek (oder geb-zé) und sami-rek. Die Endungen „rek“ oder „zé“ bedeuten „herrühren“, „abstammen von“.

Die eine Klasse gibt ferner an, daß sie von der Seeseite (Wasser) gekommen sei, ihr Haupt-„Totem“ ist die Kokospalme, die andere leitet sich vom Inland ab (Land) und hat als Totem die Sagopalme (Wirz, II, S. 53).

Während nun die Klasse geb-zé einen geschlossenen Verband bildet, zerfallen die sami-rek, wie schon erwähnt wurde, in Totemgenossenschaften.

1a. Die Kanum-irebe.

Literatur: Nevermann, Hans: Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn. Z. Ethnol. 1—3 (1939) S. 1ff.

Der Stamm wurde von Nevermann in den Jahren 1933/34 besucht. Sie bewohnen das Gebiet zwischen dem Maro (Merauke) und dem Torassi, welches östlich von den Marinddörfern Kumsara und Kadmab und westlich von Kondo-mirav liegt.

Totemismus:

Die Totemgruppen heißen boan und tragen manchmal Namen aus der Marind-anim-Sprache. Sie werden in Untergruppen geteilt. Nevermann gibt folgende Gruppen an:

1. Kokospalme, dazu a) Banane, b) Bambus, c) Betelpfeffer.
2. Kasuar mit Storch, dazu Känguruh.
3. See, Wasser, dazu: a) Betel, b) Seeadler.
4. Schwein.
5. Sago mit a) Wels, b) Penis.

Nevermann vergleicht diese Totemgruppen mit solchen der Marind anim.

Die Zugehörigkeit zur Totemgruppe vererbt sich patrilinear. Adoption hebt die Zugehörigkeit zur Totemgruppe nicht auf. Dieser Umstand führt, da die Adoptivelterne den Kindern ihre Herkunft verheimlichen, manchmal zu Mißheiraten, doch haben solche, außer der peinlichen Überraschung, weiter keine Folgen. Ein Rangunterschied zwischen den Totemgruppen besteht, im Gegensatz zu den Marind anim, nicht. Heirat innerhalb der eigenen Totemgruppe oder der zu ihr gehörigen Gruppen ist im allgemeinen verboten. Die Totemgenossen des eigenen Dorfes und die nahe wohnenden, haben beim Tode eines der ihrigen Trauertracht anzulegen.

Den gleichaltrigen Totemgenossen eines Bräutigams steht das Recht der Ausübung des *jus primae noctis* zu.

Jede Totemgruppe und jede Totemuntergruppe besitzt ein „jaru“ genanntes, geflochtenes Abzeichen, welches auch zur Kennzeichnung bei Benachrichtigungen oder eines Geschenkgebers oder als Eigentumszeichen dient. Um Zweifel auszuschließen kann auch das Totemabzeichen der Frau beigelegt werden, denn diese können ebenfalls ein „jaru“ anfertigen. Das „jaru“ wird aus einer Alang-Alang-Art oder der Melaleuca-Rinde oder einer anderen Faserart hergestellt. Es ist verboten, das „jaru“ einer anderen Totemgruppe nachzumachen. Das Totemabzeichen der Kanum-irebe steht stets in irgendeiner Beziehung zum Totemtier oder zur Totempflanze; z. B. für das Kokostotem, ein geflochtenes „jaru“, das den Palmstamm und einen gedrehten Kletterstrick darstellt; für das Schweinetotem einen borstigen Schweineschwanz usw.

Die Ahnendämonen der einzelnen Totemgruppen entsprechen den „dema“ der Marind anim und werden bei Dämonenfesten von Vertretern der Totemgruppen dargestellt. Sie scheinen eine gewisse Ähnlichkeit mit den Dämonenfiguren der Marind anim zu haben, erreichen diese aber an Schönheit nicht.

Die Kanum-irebe huldigen, ebenso wie die Marind anim und andere, dem Majakult; dagegen ist ihnen der Imo- und Ezam-Kult völlig unbekannt, das gleiche dürfte auf den Rapa-Kult von Kondo-mirav zutreffen. Dafür scheint der „Sosom“-Kult bei den Kanum irebe alt zu sein und auch — nach Erlöschen des Rapakultes, bei den Marind anim von Kondo-mirav Eingang gefunden zu haben. Bei diesem Kult spielen auch Schwirrhölzer eine Rolle. Im Jahr 1933 feierten Marind anim gemeinschaftlich mit Kanum-irebe-Leuten solche Kult- und Dämonenfeste.

Zu den Mitteilungen Nevermanns glaube ich bemerken zu können, daß die ganze Anlage des Totemismus der Kanum-irebe jenem der Marind anim so sehr ähnlich ist, daß man die Letzteren mindestens in diesem Belange als Kulturbringer bezeichnen kann. Leider ist Nevermann zu wenig ins Detail gegangen, so daß ein abschließendes Urteil nicht gefällt werden kann.

1b. Die Morauri.

Literatur: Nevermann, Hans: Die Kanum irebe und ihre Nachbarn. Z. Ethnol. 1—3 (1939) S. 34.

Ihr Gebiet liegt im Binnenland am Bache Gelar oder Kolar, der in den Maro mündet. Sie zählen heute noch 60—70 Personen und bewohnen ein einziges Dorf, genannt „Bud“.

Totemismus:

Die Totemgruppen heißen „boan“ wie bei den Marind anim, sind patrilinear und exogam. Nevermann nennt folgende Gruppen.

1. Kokostotem und Bananentotem.

2. Kasuartotem, Kängurutotem (mit nur einem Angehörigen in Bud) und Riesenstorchtotem.

3. Betelnußtotem, Krokodiltotem und Fischtotem.
4. Sagototem und Wassertotem.
5. Schweinetotem.

Weitere Totemgruppen fehlen. Heiratsverbote bestehen zwischen dem Kokostotem und dem Bananentotem (welches als Unterabteilung des Kokostotems gilt), zwischen Riesenstorch- und Kasuartotem und zwischen Betelnuß-, Krokodil- und Fischtotem, aber nicht zwischen den übrigen Totemgruppen.

Durch Heiraten mit Marind anim und Kanum-irebe, hat sich vielleicht das Bild der ursprünglichen Totemgruppen verschoben. Die Namen der Marind-anim-Demas, Mahu (Hund), Geb und Ndik sind im Zusammenhang mit den Totemgruppen bekannt.

Eine Rolle scheint der Sosom-Kult zu spielen, aber auch der Majo-Kult dürfte bekannt sein.

1c. Die N'gowugar.

Literatur: Nevermann, Hans: Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn. Z. Ethnol. 1—3 (1939) S. 37.

Sie wohnen vom oberen Wangu bis zum oberen Torassi und östlich davon bis fast zum oberen Morehead. Sie nennen sich N'gowugar (ursprünglich wohl N'gowu-kar). Die Je-nan (Jee-anim) bezeichnen sie als „Borima“, die Marind anim als Bodi-anim, gelegentlich auch „Bade-anim“ (nicht zu verwechseln mit den am Kumbe siedelnden Marind anim „Bade-anim“).

Sie scheiden sich in zwei Hälften.

1. Die „Toananaru“ = „Leute auf trockener Erde“, d. h. nicht an den Flüssen.

2. Die „Keriu“ (auch „Keriu-anim oder Duv-anim), d. h. Leute an den Flüssen.

Totemismus:

In den Dörfern Beriman und Goko gibt es folgende Totemgruppen, die auch in den übrigen N'gowugar-Siedlungen allgemein sein sollen. Bambustotem, Sagototem, Schweinetotem, Kasuartotem, Kokostotem, Beteltotem, Krokodiltotem, Riesenstorchtotem und ein Fischtotem.

Der Bogen wird mit dem Bambustotem in Verbindung gebracht. Mit den von Williams genannten Totemgruppen der „Setavi“ (Aal, Taube, Krokodil, Fischadler) zeigt sich keine Übereinstimmung. Das „Maitere oder maitera“ entspricht dem „mater“ der Je-nan (Jee-anim) und ist die Bezeichnung für das Abzeichen der Totemgruppe, nicht aber für diese selbst. Eine besondere Bezeichnung für Totemgruppe scheint zu fehlen, doch kann man sich außer durch maitere auch durch Erwähnung des Totemurahn („jowal“) (siehe jawal bei den Je-nan = Jee-anim) klar ausdrücken. Die Totemgruppe vererbt sich patrilinear, und es besteht in sämtlichen Gruppen ein Heiratsverbot.

Ich glaube annehmen zu können, daß der Totemismus der N'gowugar und der Je-nan (Jee-anim) ursprünglicherer Art ist als der auf rein magisch-dämonischer Grundlage aufgebaute Totemismus der Marind-anim.

1d. Die Mani-kor.

Literatur: Nevermann, Hans: Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn. Z. Ethnol. 1—3 (1939) S. 45.

Die Leute wohnen im Dorfe Mani, nahe der Mündung des Torassi, landeinwärts außerdem sollen sie noch zwei Dörfer, von denen eines Parbin oder Tekar, das andere vielleicht Tjaguat heißt, besitzen.

Totemismus:

Nevermann gibt als sicher nur an, daß sie sich in, den Marind anim-ähnlichen Totengruppen (sangara) teilen, welche ebenfalls mit Dämonen-ahnen (mbendo) zusammenhängen. Der Majokult hat auch bei den Mani-kor Anhänger, sie nennen ihn aber „Mbamkor“.

2. Jagba.

Literatur: Nevermann, Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern.

Die Jagba wohnen an der Küste der Muli- oder Princess-Marianne-Straße, im Hinterland westlich der Marind anim. Sie sind Papua, doch weicht ihre Sprache vollkommen von der der Marind anim ab.

Über ihre Kultur ist nicht viel bekannt, doch so viel läßt sich erkennen, daß sie in materieller, soziologischer und religiöser Hinsicht den Marind anim gleichen. Wir finden bei ihnen auch die Altersklassen und das Totem-system mit seiner charakteristischen Mythologie. Von einer Zweiklassenteilung wird aber nichts berichtet (Nevermann, S. 84ff.).

3. Stämme der Inseln Frederik Hendrik und Komolom.

Literatur: Nevermann, H., Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern. Stuttgart 1936.

Die große Sumpfinselfrederik Hendrik liegt an der Südküste von Holländisch-Neuguinea vor der Mündung des Digul-River. Die Bewohner sind Papua, deren Sprache nicht einheitlich ist und die von den Marind anim teilweise stark beeinflusst wurden.

Der größte Stamm sind die Pueracha, die eigentlichen „Sumpfmenschen“. Sie bewohnen etwa zehn Dörfer. Sie haben Altersklassen, die durch verschiedene Haartrachten gekennzeichnet sind. Geschlechts-reife Knaben werden lange Zeit abgesondert, aber durch die Initiations-riten sittlich veredelt. Die Pueracha sind Kopfjäger; die Köpfe werden aus jenen eigenen Dörfern erbeutet, mit denen man momentan in Zwist lebt. Das Erbeuten eines Kopfes ist ein Beweis für die Heiratsfähigkeit des Mannes. Es gibt Tag- und Nachthäuser (letztere Kegeldachhäuser), ferner Festhäuser und Junggesellenhäuser. Wirkliche Häuptlinge sind unbekannt.

Ob Totemismus vorkommt, konnte Nevermann nicht feststellen. Die Grundlage der Gesellschaft bildet die Siedlungsgenossenschaft, die Nevermann als „Großfamilie“ bezeichnet. Es handelt sich wohl um einen Clan. Clanexogamie ist gegeben.

Die „akak“ (Geister) sind den Dema der Marind anim ähnlich, doch werden sie nicht als dämonische Vorfahren angesehen (S. 73).

Die Bewohner der Insel Komolom (die nur durch einen schmalen Kanal von der großen Sumpfinselfrederik Hendrik getrennt ist), gleichen sich in ihren Sitten stark den Marind anim an (S. 155).

Die Bewohner von Kladerdam (im Südwesten von Frederik Hendrik) gleichen den Pueracha in Sprache und Kultur ziemlich, haben aber Kom-munalhäuser, die von je einer exogamen Blutsverwandtschaftsgruppe bewohnt sind (S. 132ff.).

4. Jee-anim (= Je-nan).

Literatur: Wirz, Paul, Die Marind anim, Bd. III, S. 200ff.

Die Jee-anim (nach Nevermann nennen sie sich selbst Je-nan), ein Papuastamm, wohnen am oberen Merauke (Maro). Die Angaben, die Wirz über ihren Totemismus macht, sind nicht immer klar.

Ursprünglich zerfiel der Stamm in Clans, deren Stammvater ein „javal“ (entspricht dem Dema der Marind anim) war. Daß einige von diesen

Javals Tiere oder Pflanzen waren, ist reiner Zufall. Wenn der Javal eines Clans ein Mensch war, dann hat der Clan überhaupt kein Totem.

Ein Totemsystem, das im Zusammenschluß von Clans in größere Gruppen besteht, auf Grund von Mythenbeziehungen, findet sich im Süden des Gebietes der Jee-anim, also in der Nachbarschaft der Marind anim.

Auf S. 204 sagt aber Wirz, daß die Clans der Jee-anim heute ein bestimmtes Javal haben, welches als Stammvater angesehen wird und als Vertreter einer Tier oder Pflanzenart gilt. Ein Tabuieren dieser Totems besteht heute nicht, doch muß das Totem schonend behandelt werden. Jeder Clan ist streng exogam. Die Frau nimmt das Totem ihres Mannes an, verehrt aber auch noch ihr eigenes. Das Totem vererbt sich patrilineal.

Auf S. 211 sagt Wirz (wobei gewissermaßen eine Verbindung der beiden etwas widerspruchsvollen Berichte hergestellt wird), daß sich bei den Jee-anim zwei verschiedene Sozialsysteme übereinander gelagert haben, und zwar:

1. Ein älterer Clantotemismus, wie er sich im Norden der Jee-anim am Oberlauf des Maro noch findet.
2. Der vom Süden eindringende mythologisch unterbaute Gruppentotemismus der Marind anim.

5. Zentralgebiet von Holländisch-Neuguinea.

Literatur: Wirz, Paul, (I) Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neuguinea-Expedition, Nova Guinea XVI, 1921, 1922. (II) Im Herzen von Neuguinea, Zürich 1925. (III) Ethnographische Skizzen aus Holländisch-Neuguinea, Z. Ethnol. 56 (1921). (IV) Die Marind anim, Bd. III.

Kulturbild:

Es handelt sich hier um das Quellgebiet des Mamberamo im Innern von Holländisch-Neuguinea. Das Gebiet ist dicht bevölkert und scheint sich weit nach Westen zu erstrecken. Die Eingeborenen sind Papua, stehen in regem Handelsverkehr mit ihren Nachbarn und überschreiten das Gebirge ohne Schwierigkeiten sowohl nach Norden als auch nach Süden. Anthropologisch sind sie wohl zu Kleinwüchsigen, keineswegs aber zu Pygmoiden zu rechnen, wie ihre südlichen Nachbarn, die Pesechem und Morup. Im Norden der Zentralkette wohnen Großwüchsige.

Es fehlt die Töpferei, häufig sind Kegeldachhäuser zu finden. Der Bodenbau weist aber eine relativ hohe Entwicklung auf und ebenso die Schweinezucht.

Soziologie:

Männer und Frauen leben getrennt; es gibt dem entsprechend Männer- und Frauenhäuser. Jede Siedlung hat ein Männerhaus und mehrere Frauenhäuser.

Als die gewöhnliche Ehe gilt die zwischen Mutterbrudertochter und Vaterschwester Sohn (Cross cousin-Heirat), die Heiratsfolge ist patrilokal. Der Mutterbruder spielt eine große Rolle; er ist außerdem auch noch der zukünftige Schwiegervater des Knaben. Die Erbschaft ist matrilinear!

Totemismus:

Der Stamm zerfällt in zwei Klassen, die ihrerseits wieder eine Anzahl von Totemclans aufweisen. Die Clans benennen sich nach Naturobjekten, mit denen die Mitglieder des Clans sich in nahe Beziehung setzen. Die Clans haben meist Pflanzentotems, seltener Tiertotems. Daneben können auch abstrakte Dinge Totems sein, wie z. B. Sonnenschein. Es gibt auch scheinbar sinnlose Clannamen, das sind aber vielleicht Bezeichnungen von Lokalitäten, wo der Clan früher gewohnt hat (I, S. 49).

Zu jedem Clan gehört ein Männerhaus (I, S. 51).

Auf die Frage, in welcher Beziehung man zu dem Totem steht, sagt der Eingeborene: „das (Objekt) ist man“ (I, S. 49).

Ob die Totems tabuiert werden, konnte Wirz nicht einwandfrei feststellen. Die Eingeborenen belegen nur das „Totem“ der Phratric (s. d.) mit einem Speiseverbot (I, S. 50).

Man bezeichnet sich sowohl mit dem Clannamen des Vaters als auch mit dem der Mutter.

Durch die Cross Cousin-Heirat wird immer in denselben Clan hineingeheiratet. Diese Sitte ist so fest verankert, daß die Kinder auch dann den zweifachen Clannamen des Vaters tragen, wenn sie nicht aus einer solchen „Normalehe“ (zwischen Cross Cousins) stammen. Sie haben dann drei Clannamen, und zwar die beiden Namen, die sie hätten tragen müssen, wenn ihr Vater nach der alten Sitte geheiratet hätte und den Clannamen ihrer Mutter (I, S. 50).

Wirz betont, daß bei den in Frage stehenden Zentralstämmen das Totemclansystem jedenfalls schon in Verfall geraten ist. Manche Individuen wissen ihren Clannamen nicht mehr und überhaupt spielt der Clan gegenüber den beiden Klassen eine untergeordnete Rolle (I, S. 50).

Während der Bearbeitung des Materials habe ich den Eindruck gewonnen, daß bei diesen Papua das Zweiklassensystem mit seiner starken Verwurzelung im Denken der Leute vielleicht das Ursprüngliche bedeutet, während das Totemclansystem wohl als etwas Fremdes, noch oberflächlich Übernommenes empfunden wird.

Zweiklassen:

Ein Zusammengehörigkeitsgefühl, also ein Stammesbewußtsein fehlt diesen Papua, nur die Klassen halten fest zusammen. Auf die Frage nach ihrer Zugehörigkeit antworten sie: Wir sind „woya-wenda“. „Woya“ bezeichnet eine Känguruhart, „Wenda“ einen Beutelmarder; das sind die Namen der beiden Klassen, die also tierdualistisch geartet sind. Die beiden Tiere sind aber kaum als „Totems“ zu bezeichnen.

Die Leute sprechen nie von einer Verwandtschaft mit den beiden Tieren oder von einer Abstammung von denselben. Sie werden auch niemals als Vorfahren bezeichnet. Wenn man von Känguruh-Söhnen oder Beutelmarder-Söhnen spricht, meint man keine eigentliche Abstammung, sondern will damit das enge Zusammengehörigkeitsgefühl der Klassenmitglieder zum Ausdruck bringen (I, S. 46ff.).

Charakteristisch ist die Aufteilung des Weltalls auf die beiden Klassen. Das ganze Universum wird in das Zweiklassensystem eingebaut. Man fragt auch jeden Fremden, ob er Woya oder Wenda sei. (Eine Parallele findet sich bei den Marind anim, Gogodara und Iatmul.)

Merkwürdig ist, daß sowohl das Känguruh als auch der Beutelmarder im Gebiete der Zentralstämme relativ selten vorkommen und im Wirtschaftsleben auch keine nennenswerte Rolle spielen. Mit dämonenhaften Vorfahren haben diese Tiere auch nichts zu tun (IV, S. 213). Merkwürdig ist es aber, daß die beiden Klassentiere tabuiert werden, und zwar nicht gegessen werden dürfen (sonst befürchtet man, krank zu werden).

Bei Festen tragen die Angehörigen der beiden Klassen Fellstreifen von den Klassentieren um die Stirn (I, 47f.).

Charakteristisch ist auch eine gewisse Rivalität zwischen den beiden Hälften. Sie wird aber von Zeit zu Zeit anläßlich von Festen oder Kriegen unter Verbrüderungszeremonien ausgeglichen (I, S. 3 und 48).

Die Klassenexogamie wird streng gehandhabt. Die Kinder folgen in ihrer Klassenzugehörigkeit dem Vater (patrilineal). Daher kommt es,

daß sämtliche Bewohner einer Siedlung stets zu ein und derselben Klasse gehören. Man spricht daher von Woya- und Wenda-Siedlungen (I, S. 48f.).

6. Pesechem.

Die Pesechem, über die Wirz nur eine kurze Notiz bringt (Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neu-Guinea Expedition, Nova Guinea, XVI, S. 11 und 95), wohnen an den Südhängen des Zentralgebirges. Nach ihrer Sprache sind sie Papua, doch können sie hinsichtlich ihrer anthropologischen Merkmale (Kleinwuchs!) als Pygmoide bezeichnet werden. In ihrer Kultur sind sie aber ihren nördlichen Nachbarn im Zentralgebirge ziemlich ähnlich, doch zeigen sie, soweit aus den dürftigen Nachrichten zu entnehmen ist, auch altertümliche Merkmale. Sie haben auch Kegeldachhäuser, die Wirz für Rathhäuser hält. Männer und Frauen wohnen getrennt, es scheinen Lokalgruppen zu bestehen, mit teilweiser Endogamie.

7. Sentani-See.

Literatur: Wirz, Paul, (I), Beitrag zur Ethnologie der Sentanier, Nova Guinea, XVI. (II) Dies und jenes über die Sentanier und die Geheimkulte im Norden von Neuguinea. Tijdschr. vor Ind. Taal-Land en Volkenkunde, 1923.

Kulturbild:

Der Sentani-See liegt westlich der Humboldtbai, ziemlich nahe der Küste. Die Bewohner des Seengebietes sind Papua, doch weisen sie nach Wirz auch „malaio-polynesisch“ Einflüsse auf. Trotz einer gewissen scheinbaren Einheitlichkeit der Kultur dieses Gebietes ist aber doch zu erkennen, daß sie aus Teilen verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt ist. Auch dialektisch bestehen Unterschiede. Initiationen finden für Knaben als auch für Mädchen statt. Es gibt sowohl Männerhäuser (mau) als auch Junggesellenhäuser (obe). Die Knabenweihen haben u. a. eigen das übliche Abschließen vor den Frauen, ferner das Verschlingungsmotiv (der verschlingende Geist heißt uarop). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde von einem Häutling ein „Flöten-Geheimkult“ eingeführt.

Soziologie:

Wirz nennt alle durch gemeinsame Abstammung und Herkunft miteinander verbundenen Siedlungen, die unter einem gemeinsamen Häuptling stehen, eine Gemeinde (I, S. 263). Man kann vielleicht diese Gruppen besser als Clans bezeichnen. Sie haben eigene Sagoplätzte, sowie bestimmte Jagd- und Fischereigebiete, ferner ein bestimmtes Feldstück. Individuelles Landeigentum gibt es nicht (I, S. 275).

Der Häuptling (ondoforo) hat eine sehr gehobene Stellung; ebenso genießen die Mitglieder seiner Familie großes Ansehen. Das geht wohl auf die erwähnten „malaio-polynesischen“ Einflüsse zurück. In größeren Siedlungen besteht neben dem Oberhäuptling (ondoforo-kabam) auch ein Nebenhäuptling (ondoforo kendin, d. i. kleiner Häuptling). Die Vererbung der Häuptlingswürde ist streng patrilineal; sie geht auf den ältesten Sohn, oder bei Fehlen eines solchen auf den ältesten Bruder über (I, S. 264).

Jeder Clan hat sein Junggesellenhaus (I, S. 327).

Altersklassen kommen vor, doch nicht in der Bedeutung wie z. B. bei den Marind-anim und ihren Nachbarn (I, S. 268).

Die Stellung der Frau ist eine relativ hohe (I, S. 277).

Die Heirat ist patrilokal (I, S. 271).

Die Kinder gehören in den Clan des Vaters. Die Vererbung erfolgt immer in männlicher Linie. (I, S. 276).

Auf das Vorhandensein eines früheren Mutterrechtes deuten aber eine Reihe von Indizien. Jeder Sentanier gehört nämlich nach Herkunft

seiner Mutter in eine bestimmte Gruppe oder „Klasse“, in die er gewissermaßen hineingeboren wird. Diese Gruppen werden „uro“ oder „uto“ genannt, welche Bezeichnung einfach „Name“ heißt. Diese Gruppierung hat aber heute keine praktische Bedeutung, es steht auch keine bestimmte Heiratsregelung damit in Verbindung. Nach Wirz aber kann diese „Klassen“-Einteilung mit einer Heiratsregelung verknüpft gewesen sein. Diese Institution finden wir aber auch an der benachbarten Humboldt-Bai und sie soll nach Wirz über das ganze umliegende Küstengebiet verbreitet gewesen sein (I, S. 270f.).

Eine gewisse Dualgliederung macht sich vielleicht in verschiedenen Traditionen geltend, nach welchen ein Teil der Leute aus der Erde, ein anderer vom Himmel gekommen sein soll (I, S. 255f.). Ein wirkliches Zweiklassensystem findet sich aber bei den Sentaniern nicht. Ebenso zeigen sich kaum Hinweise auf das Vorhandensein von Totemismus. Die verschiedenen Speiseverbote in bezug auf bestimmte Tiere scheinen nicht totemistisch zu sein (I, S. 272).

8. Humboldt-Bai.

Literatur: Wirz, P., Beiträge zur Ethnologie der Sentanier.

Die Siedlungen an der Humboldt-Bai (Papua) bestehen aus zwei Reihen von Häusern, in der Mitte steht ein „Tempel“ (wohl ein Männerhaus) von achteckigem Grundriß. Das Häuptlingstum ist auch hier von großer Bedeutung.

Totemismus ist bei den Bewohnern der Humboldt-Bai, wenn auch nicht in allen seinen Merkmalen, gegeben. Die Clans (Wirz nennt sie „Klassen“) vererben sich matrilineal und haben meist mehrere Totems und zwar sowohl Tiere (besonders Fische) als auch Pflanzen (besonders Kulturpflanzen). Die Totems werden verehrt und gemieden. Der Genuß des Totems würde verschiedene Krankheiten nach sich ziehen (Totem-tabus (S. 272).

9. Doreh.

Die Bewohner dieses an der nordwestlichen Küste der Geelvink-Bai gelegenen Gebietes sind wahrscheinlich Papua. Ihre Kultur weist indonesische Einflüsse auf.

Frazer gibt einige Angaben, die auf das Vorhandensein von Totemismus schließen lassen, soweit das aus deren Dürftigkeit möglich ist. Auf dem Männerhaus sind Menschen- und Tierfiguren geschnitzt, von denen man sich abstammend denkt. Ferner besteht hier der Glaube, daß die Seelen der Verstorbenen in Tiere eingehen, daher werden diese gemieden (Frazer, Totemism and Exogamy, II, S. 58f.).

Kulturhistorische Betrachtung.

Wenn nun das dargelegte Material über Totemismus und Zweiklassensystem einer vergleichenden Betrachtung unterzogen werden soll, um allgemeine Gesichtspunkte zu gewinnen, so muß betont werden, daß ein Vergleich durch die Lückenhaftigkeit des Materials und durch die weiten Strecken unerforschten Gebietes teilweise erschwert wird. Es können daher die Schlußfolgerungen nur mit Vorbehalt gezogen werden, da man immer gewärtig sein muß, gerade auf Grund der vorerwähnten Situation, daß neue Forschungen bisher nicht geahnte Blickrichtungen eröffnen können. Soviel läßt sich aber jetzt schon sagen, daß sowohl der Clantotemismus als auch das Zweiklassensystem in Neuguinea auf je einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückgehen. Totemismus und Zweiklassen bilden zwei Erscheinungskomplexe, die sich nicht voneinander ableiten

lassen, sondern für sich, also selbständig voneinander, betrachtet werden müssen. Allerdings traten Totemismus und Zweiklassen, wie es sich aus dem Material ergibt, oft in Verbindung miteinander, indem die Totemclans auf die beiden Hälften aufgeteilt, in Erscheinung traten.

Es besteht zunächst die Frage, welche Stämme als die ursprünglichen Träger sowohl von Totemismus als auch von Zweiklassen in Neuguinea zu gelten haben; ob es sich um Papua- oder um melanesische Stämme handelt. Es soll daher die Verteilung der beiden Erscheinungen, sowie der totemismuslosen Clans nochmals kurz angegeben werden.

In Deutsch-Neuguinea finden sich:

Totemismus allein bei: Nor (Papua), Bukawac (Melanesier), Jabim (Melanesier); möglicherweise auch auf den Inseln Bilibili, Graged und Tumleo, alle mit einer melanesisch sprechenden Bevölkerung, ferner auch bei den papuanischen Ariaw.

Totemismus und Zweiklassen bei: Iatmül (Papua) und möglicherweise auf der Insel Karesau (Melanesier).

Totemismuslose Clans bei: Valman (Papua), Insel Manam (Melanesier), Monumbo (Papua) und vielleicht bei den Kai und im Hagengebirge (beide Papuastämme).

Clans und Zweiklassen bei: Banaro (Papua).

Britisch Neuguinea:

Totemismus allein bei: den Papua-Melanesiern der Inseln Murua, Marshall Bennet, Trobriand, Louisiaden und vielleicht Rossel-Insel.

Bei den Stämmen an der nördlichen Grenze des Massimgebietes: Kworafi (Papua), Cap Nelson (Papua) und den Papua-Melanesiern der Wanigela, Bogaboga, Kubiri und Mukaua; bei den Papua-Melanesiern des südöstlichen Massim: Tubetube; dann aber wieder erst im Westen bei den Elema (Papua); am Papuagolf und bei den papuanischen Bugilai und Toro im Fly-River-Gebiet.

Totemismus und Zweiklassen bei: Wagawaga und Bartle-Bai (Papua Melanesier), am Papuagolf und bei den Gogodara (Papua), auf den Inseln der Torres-Straße (australoides Papua) und bei den Papua am Fly-River: Kiwai, Mawatta und Masingara.

Totemismuslose Clans: bei den Mafulu (Papua).

Clans und Zweiklassen: bei den Papua-Melanesiern des westlichen Massim: Pokao, Koita, Roro und vielleicht Mekeo, obwohl hier Spuren von Totemismus vorzuliegen scheinen.

Holländisch-Neuguinea:

Totemismus allein: bei den Papua der Humboldt-Bai, Jee-anim, Kanumirebe, Moraure, N'gowugar und den Mani-kor. Da aber aus dem Berichte Nevermanns zu entnehmen ist, daß diese vier letztgenannten Stämme stark von den Marind anim beeinflusst sind, konnten sie vielleicht überhaupt zu deren Kulturkreis gezählt werden.

Totemismus und Zweiklassen: bei den Marind anim und im Zentralgebiet, alles Papua.

Totemismuslose Clans: bei den Papuanischen Pueracha und am Sentani-See (wo möglicherweise auch Zweiklassen vorliegen können).

Aus all dem ist klar zu ersehen, wie schon oben angedeutet wurde, daß Totemismus und Zweiklassen wohl öfters zusammen vorkommen, daß sie sich aber auch getrennt vorfinden, so daß dadurch die Eigenständigkeit der beiden Erscheinungen klar hervortritt. Als Kerngebiete des Totemismus können gelten: das Gebiet des Sepik (Nor- und Iatmül-Papua), die

dem Massimgebiet vorgelagerten Inseln wie Trobriand, Louisiaden usw. mit ihrer papua-melanesischen Bevölkerung, das Massimgebiet und die nördliche Nachbarschaft desselben von Papua-Melanesiern oder reinen Papuas bewohnt, endlich die westlichen Inseln der Torres-Straße und die Papuanischen Gebiete am Fly-Merauke- und Bian-River (Kiwai und Marind anim).

Eine enge Beziehung scheint zwischen dem Totemismus der Nor-Papua und der Iatmul zu bestehen. So haben die Nor eine Art von Totemzentren, die in Andeutung auch bei den Iatmul zu finden sind, bei beiden findet sich ferner eine enge Verbindung der Totems mit bestimmten Objekten, und charakteristisch ist die Tendenz, verschiedene Dinge mit den Totems zu assoziieren. Diese Tendenz wird bei den Iatmul durch ihr Zweiklassensystem besonders verstärkt. Charakteristisch ist ferner die Mehrzahl der Totems bei den Nor und Iatmul. Es bestehen auch Beziehungen von hier zu den beiden melanesischen Stämmen der Jabim und Bukawac am Hüongolf und zu den papuanischen Ariaw im Bogia-Distrikt. Von P. Kirschbaum werden die Nor Papua als besonders altertümlich in ihrer Kultur bezeichnet, und dementsprechend weist auch ihr Totemismus ältere Züge (Tiertotem) auf. Wichtig für die angeführten Beziehungen ist die von J. Schmidt angegebene Erzählung der Nor-Papua, wonach deren Vorfahren, die Jauren-Leute vom Sepik (also dem Gebiete der Iatmul), gekommen seien und das Gebiet der heutigen Nor erobert hätten. Andererseits hält P. Kirschbaum (nach Mitteilung von W. Koppers in den Vorlesungen Wintersemester 1937/38) die Papua am mittleren Sepik für relativ junge Eindringlinge, ja er nennt sie direkt „papuanisierte Polynesier“. Man sieht, die Verhältnisse liegen noch sehr kompliziert und undurchsichtig. Es besteht nun auch die Frage, ob das Zweiklassensystem der Iatmul am mittleren Sepik mit den erwähnten jüngeren „austronesischen“ Einwirkungen gekommen ist (denn die Nor haben keine Zweiklassen) und sich sekundär über den Totemismus gelagert hat, oder ob es den Iatmul schon von Haus aus (zusammen mit dem Totemismus) eigen war oder ob es älter als dieser ist. Eine Entscheidung kann jedenfalls noch nicht getroffen werden.

Eine Handhabe für die relative zeitliche Fixierung des Zweiklassensystems in Deutsch-Neuguinea geben die Verhältnisse auf der melanesischen Insel Wogeo. Hier sind die tierdualistischen Zweiklassen (Fledermaus und Habicht) vollkommen von der nicht-totemistischen Clanorganisation unabhängig. Die Clans werden von den „Moieties“ direkt durchschnitten. Beide Sozialeinheiten stellen also hier auch zeitlich verschiedene Dinge dar, weil sich die Zweiklassen sekundär über eine ältere Claneinteilung gelagert haben, ohne sich mit dieser zu vermischen. Dieses Phänomen kann vielleicht auch ein Licht werfen auf die Stellung von Zweiklassen und Totemclans und von Zweiklassen und totemismuslosen Clans auch in den übrigen Gebieten Neuguineas.

Für den Totemismus der dem Massim-Distrikt vorgelagerten Inseln ist charakteristisch das Linked-Totem-System, wobei meist ein Vogel als Haupttotem fungiert, ferner die matrilineale Vererbung wobei aber trotzdem das väterliche Totem mehr Beachtung erhält als das (durch mütterrechtliche Vererbung gewonnene) eigene Totem. Es fragt sich nun, ob hier ein (mit dem Totemismus verbundenes) älteres Vaterrecht durchschimmert, oder ob diese patrilineale Tendenz durch jüngere „polynesische“ Einflüsse zu erklären ist, die ja auf diesen Inseln, vor allem in der teilweise betonten Stellung der Häuptlinge, unzweifelhaft vorliegen. Dieser Totemismus mit seinen linked-Totems und der besonderen Stellung des Vatertotems findet sich dann auch im Massim-Distrikt selbst, nur kommen hier teilweise schon Zweiklassen hinzu (Wagawaga und Bartle-Bai). Der Totemismus der nörd-

lich des Massim gelegenen teilweise echten Papua-Stämmen zeigt zum Teil schon anderes Gepräge, das Linked-System kommt nicht vor, und die Vererbung ist vaterrechtlich. Ist vielleicht der Linked-Totemismus und die Betonung des Vogels als Haupttotem mit Melanesiern in Verbindung zu bringen?

Auffallend ist die vollkommen andere soziale Gliederung der westlichen Massim-Stämme, die auch Papua-Melanesier sind. Hier hört der Totemismus plötzlich auf, ein vaterrechtliches Clansystem tritt an seine Stelle. Nur bei den Mekeo zeigen sich Spuren von (ehemaligem oder sekundär hinzugekommenen) Totemismus. Hingegen findet sich aber ein Zweiklassensystem, vor allem in Verbindung mit den Männerhäusern, die in eine rechte und eine linke Hälfte zerfallen. Ist nun dieses plötzliche Aufhören des Totemismus auf die japanische Unterschiede zurückzuführen, die ja hier sehr stark wirksam ist? Diese Möglichkeit findet eine gewisse Bekräftigung darin, daß der Papua-Stamm der Mafulu, im Hinterland des in Frage stehenden Massim-Küstengebietes, ja eine reine totemismuslose Clanverfassung (auch ohne Zweiklassen) besitzt. Man müßte also wenigstens einen Teil der Papua, vor allem die im Innern von Neuguinea (siehe die neuentdeckten Stämme im Hagengebirge) als totemismusfrei hinstellen. Die Gesellschaftseinheit ist bei diesen Papua der patrilineale Clan.

Es sei noch kurz auf das Zweiklassensystem der zu den eben besprochenen Papuamelanesiern gehörenden Koita hingewiesen, wo es sich um Moieties handelt, die wie bei den meisten Zweiklassen sich durch einen betonten Antagonismus auszeichnen, wobei aber die beiden Hälften sich nicht auf ein Dorf beschränken, sondern je eine Anzahl von Siedlungen umfassen. Man wird dabei an die Zweiklassen des Solor-Archipel und Cerams im östlichen Indonesien erinnert (vgl. P. Arndt, *Anthropos* 1938), wo die beiden Hälften ebenfalls über große territoriale Einheiten gehen.

Eine besondere Stellung nehmen die Mekeo ein (Nachbarn der Koita), welche alle Sozialformen, welche in Neuguinea anzutreffen sind, nebeneinander aufweisen, und zwar: vaterrechtliche Clans, starke Spuren eines (vielleicht alten) Zweiklassensystems und ebenso starke Spuren eines vielleicht jüngeren Totemismus. Es liegen hier also komplizierte Überschichtungen vor.

Bei den Elema-Stämmen am Papuagolf hat der Totemismus eine besondere Umgestaltung erfahren, und zwar durch das Wirken eines besonderen Ahnenkultes.

Einen mehr oder weniger einheitlichen Komplex bilden dann im Gebiete des Fly die Kiwai, Mawatta und Gogodara. Hier scheint wieder ein wichtiger Knotenpunkt zu bestehen. Landtman sieht Übereinstimmungen zwischen dem Totemismus der Mawatta und dem der (westlichen) Torres-Straßen Inseln und Haddon weist zunächst allgemein auf Kulturbeziehungen zwischen den Stämmen an der Fly-Mündung (Kiwai) und denen am mittleren Sepik hin. Ein Vergleich des Totemismus und der damit verbundenen Zweiklassen zwischen den beiden Gebieten macht einen Zusammenhang sehr wahrscheinlich. Ebenso gehen deutliche Beziehungen von den Kiwai zu den im Westen benachbarten Marind anim und von hier wieder zu den Iatmul am mittleren Sepik. Die Marind anim gelten zunächst für den holländischen Teil von Neuguinea als ein starkes Ausstrahlungszentrum, so vor allem zu den nördlich benachbarten Jee anim, Kanumirebe und deren Nachbarn. Wirz sieht in diesem Gebiete zwei verschiedene Schichten, die sich übereinander gelagert haben, eine ältere, mit ursprünglich reinem Clantotemismus, wie wir ihn noch am Oberlauf des Merauke finden und eine jüngere, die aus dem Südosten kam und den für die Marind anim typischen Totemismus mitbrachte.

Was noch die Zentralstämme von Holländisch Neuguinea betrifft, so spielt hier im Gegensatz zum Totemismus ein Zweiklassensystem eine ganz bedeutende Rolle. Die Leute nennen sich selbst, nach den beiden Klassentieren, Woya-Wenda. Während also die Klassenzugehörigkeit im Bewußtsein der Leute ungemein geläufig ist, ist man sich über die Totemzugehörigkeit, im Gegensatz dazu, manchmal gar nicht im Klaren. Ich habe den Eindruck, daß das Zweiklassensystem vielleicht hier älter als der Totemismus sein könnte, doch ist eine volle Klarheit nicht zu gewinnen. Dasselbe gilt von der Meinung von Wirz, daß auch bei den Marind anim das Zweiklassensystem mit Mutterrecht älter sei als der, auf verschiedene Mythen, aufgebaute Totemismus. Ungemein charakteristisch ist für die Marind anim, darauf möchte ich noch hinweisen, die starke Tendenz, die verschiedenen Teile der Natur mit den Totems und mit den beiden Klassen zu assoziieren. Auch darin begegnen sich die Marind anim mit den Iatmül am mittleren Sepik.

Im folgenden sollen nun die Hauptergebnisse, die sich aus der vorliegenden Untersuchung ergaben, nochmals aufgezeigt werden. Dabei muß ich betonen, daß diesen naturgemäß keine Endgültigkeit zukommt, sondern daß es sich nur um Wahrscheinlichkeiten handelt.

Totemismus:

Von den 28 Papua-Stämmen oder -Gruppen Neuguineas haben 19 Totemismus aufzuweisen, von den 8 Melanesier-Gruppen 3 und von den 16 Einheiten der Papua-Melanesier 13. Nach dieser Verteilung würde am meisten Totemismus dem papuanischen Element zuzuweisen sein, doch kann diese zahlenmäßige Erfassung für die richtige Beurteilung der Frage nach den ursprünglichen Trägern des Totemismus allein noch nicht maßgebend sein. (Ich habe im Ziffernmateriel die Kanum-irebe und ihre Nachbarn nicht angeführt.)

Wir können in Neuguinea, um es noch einmal hervorzuheben, wohl folgende Kerngebiete mit Totemismus aufzeigen:

1. Das Sepik-Gebiet (Nor, Iatmül), von wo vielleicht Verbindungen zu den papuanischen Ariaw, und den melanesischen Bukawac und Jabim gingen.
2. Der südöstliche Massim-Distrikt (Tubetube, Wagawaga) mit den vorgelagerten Inseln (Trobriand, Louisiaden usw.) das Gebiet der Papua-Melanesier mit den Papuastämmen am Cap Nelson.
3. In gewisser Hinsicht der Papuagolf (Elema), wobei aber zu bemerken ist, daß hier ein gewisser Verfall und eine Umgestaltung des Totemismus erfolgte.
4. Die westlichen Inseln der Torres-Straße, mit einer australisch sprechenden (Papua)-Bevölkerung.
5. Das Fly- und Merauke- (Maro-) River-Gebiet (Kiwai und Marind anim) mit Ausstrahlungen nach Norden.

An verschiedenen Stellen ist der Totemismus mit einem Zweiklassensystem verknüpft, so bei den Iatmül, im Fly-Merauke-Gebiet und, in weniger häufigem Maße, auch anderswo (siehe Zweiklassen).

Der Totemismus ist fast überall mit patrilinealer Deszendenz verbunden, mit Ausnahme des Massim-Gebietes, wo sich matrilineale Vererbung findet. Dabei wird aber das väterliche Totem viel mehr respektiert als das eigene (matrilineal vererbte), so daß die Frage besteht, ob dies auf eine frühere vaterrechtliche Fassung des Totemismus hindeutet oder ob auf eine sekundäre vaterrechtliche Einwirkung vielleicht von seiten „polynesischer“ Wellen zu denken ist. Umgekehrt liegt die Situation bei den Iatmül am Sepik, wo vaterrechtliche Vererbung des Totems herrscht, aber das mütterliche Totem mehr betont wird. Eine befriedigende Antwort kann hierfür noch nicht gegeben werden.

Ein besonders enger Zusammenhang scheint, um nochmals darauf hinzuweisen, zwischen folgenden Stämmen hinsichtlich ihres Totemismus zu bestehen: Kiwai-Papua, Marind anim, Gogodara, Iatmül, Nor. Ein Hauptmerkmal dieses Totemismus ist die stark betonte Tendenz, die Naturdinge mit dem Totem- (und teilweise Zweiklassen-)System auf Grund von mythischen Beziehungen in Verbindung zu bringen.

Paul Wirz weist auf die Expansionskraft der Kiwai-Papua hin, die nach Haddon vielleicht aus dem Westen kamen, wo sie auch hinsichtlich anderer Kulturelemente anscheinend mit den Marind anim in Beziehung standen, trotz der sprachlichen Unterschiede. Haddon denkt ferner an eine Verbindung von den erwähnten Stämmen zum Totemismus der Papua, der Inseln der Torres-Straße. Von diesen müssen anderseits wieder Zusammenhänge mit Nordaustralien angenommen werden.

Die Marind sind, nach Haddon, selbst keine homogene Einheit, er sieht in ihnen wenigstens zwei Komponenten, wovon eine nach Osten, die andere nach Nordosten, ins Innere von Neuguinea (!) weist, insbesondere zum Gebiet des mittleren Fly (Haddon im Vorwort zu Landtman, *The Kiwai Papuans*, S. XVIIff.).

Haddon hat auch an einer anderen Stelle (*Migrations of Cultures in British New Guinea*) die Meinung von einer Wanderung Nord-Süd durch Neuguinea vertreten, mit der u. a. das Verschlingungsmotiv und das Kawatrinken sich verbreitet habe. Er verfolgt diesen Weg von der Sepikmündung im Norden und von Huongolf im Nordosten über das Zentralgebirge, über den Strickland River einerseits zum Fly, anderseits zum Merauke. F. Foy hat dagegen schon 1902 Wanderungen von materiellen Kulturelementen durch Neuguinea von Süd nach Nord angenommen (Foy, *Ethnographische Beziehungen zwischen Britisch- und Deutsch-Neuguinea*). Allerdings will Wirz die Auffassungen von Haddon etwas modifizieren, doch nur in bezug auf lokale Beziehungen (Wirz, *Beiträge zur Ethnographie des Papuagolfes*, S. 4).

Nach der Gesamtlage der Dinge erscheint mir aber, wenigstens hinsichtlich des Totemismus, ein Zusammenhang von den Torres-Straßen-Inseln quer durch das westliche Neuguinea bis zum Sepik sehr wahrscheinlich und — auf diesem Wege finden sich immer wieder Elemente, welche an australische Kulturen erinnern.

Was die Frage nach der Kultur betrifft, die in Neuguinea ursprünglich mit dem Totemismus in Zusammenhang gebracht werden kann, so besteht hierin noch große Unklarheit. Es war mir nicht möglich, zunächst mangels entsprechenden Vorarbeiten die Zuweisungen Gräblers zu seiner „westpapuanischen“ und „ostpapuanischen“ Kultur nachzuprüfen. Soviel läßt sich aber doch erkennen, daß die erwähnten hypothetischen Kulturkomplexe mindestens hinsichtlich der Soziologie zu modifizieren sind. Im Bereiche der Gräblerschen ostpapuanischen oder mutterrechtlichen Zweiklassenkultur finden wir für Neuguinea (Massim-Gebiet) wohl matrilineale Deszendenz, aber kein betontes Zweiklassensystem dagegen aber betonten Totemismus. Im Bereiche der westpapuanischen oder vaterrechtlich-totemistischen Kultur ist wohl vaterrechtlicher Totemismus gegeben aber auch, in starker Ausprägung, Zweiklassensysteme (siehe Kiwai, Marind anim, Zentralgebirge von Holländisch Neuguinea, Iatmül). Das eine aber scheint sich zu behaupten, daß der Totemismus in Neuguinea in einer vaterrechtlichen Kultur, wenigstens teilweise, wurzelte.

Jetzt können wir auch noch einmal die Frage angehen, ob Papua oder Melanesier als Träger des Totemismus in Neuguinea anzuzählen sind und ob der Totemismus auf einen einheitlichen Ausgangspunkt zurückgeht. Der einheitliche Ausgangspunkt erscheint darin gegeben, daß

der Totemismus als Clantotemismus deutlich zu erkennen war und auf Grund seiner ganz spezifischen Merkmale auch mit dem Clantotemismus anderer Erdgebiete in Verbindung zu bringen ist. Das sagt aber noch nicht, daß er nach Neuguinea nicht vielleicht in mehreren Wellen kam. Was die völklichen Träger des Totemismus betrifft, so spricht viel dafür, daß ein Teil der Papua in besonderem Maße hierfür in Frage kommt. Man muß aber auch berücksichtigen, daß ein besonders charaktersittlicher Totemismus auch den Papua-Melanesiern des südöstlichen Massim und den vorgelagerten Inseln eigen ist, wobei nicht ohne weiteres zu entscheiden ist, ob der Totemismus der papuanischen oder der melanesischen Schicht zuzuschreiben ist. Eine Klarheit über diesen Punkt kann nur bei Betrachtung des Totemismus der melanesischen Inselwelt gewonnen werden. — Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, daß im Hinblick auf das gesamte Neuguinea der Totemismus fast immer (von wenigen Ausnahmen abgesehen) nicht im Innern sondern an den Küsten und Inseln anzutreffen ist.

Vaterrechtliche Clanverfassung:

Vaterrechtliche Clans ohne Totemismus finden sich in besonderem Maße bei Papua-Stämmen und zwar gerade bei solchen im Innern von Neuguinea, wie bei den Sentaniern, den Mafulu (die pygmoide Einschlüge aufweisen) und den, erst neuentdeckten Stämmen im Hagengebirge. Wir können also sagen, daß einem anderen Teil der Papua-Stämme Totemismus vollkommen fehlt und daß sich bei diesen nur ein vaterrechtliches Clansystem findet. Die patrilinealen Clans der westlichen Papua-Melanesier (Roro, Koita) können vielleicht auf die papuanische Unterschicht zurückgehen.

Zweiklassen:

Es ist nochmals zu betonen, daß in Neuguinea Zweiklassen sowohl mit, als auch ohne Totemismus vorkommen. Es stellen also beide Erscheinungen zwei verschiedene Einheiten dar. Auffallend ist das Fehlen von Zweiklassen auf den Inseln des Massimgebietes und an der Nordgrenze des südöstlichen Massims, ferner bei einigen Papua (Nor, Monumbo, Mafulu u. a.). Bei den Iatmul am Sepik und im Zentralgebirge von Holländisch Neuguinea hat es den Anschein als ob die Zweiklassen älter als der dortige Totemismus seien. Im westlichen Neuguinea stellen die Zweiklassen im allgemeinen eine Stammeshalbung dar, im östlichen Teile eine Halbierung des Clans oder des Männerhauses; bei den Koita im westlichen Massim sind die Zweiklassen große Siedlungsgruppen umfassende Moieties mit deutlicher Antagonie und auf der Insel Wogeo in Deutsch-Neuguinea sind sie vollkommen unabhängig vom Clansystem und ohne Zusammenhang mit demselben.

Wir finden teilweise die Gegensätzlichkeit Land-Wasser, auch Himmel und Erde, Männlich-Weiblich und einen Tierdualismus.

Ob die Zweiklassensysteme ursprünglich den Papua oder den Melanesiern zuzuschreiben sind, ist noch nicht ohne weiteres zu sagen. Für ein relativ hohes Alter und für die Möglichkeit, daß Papua Träger der Dualitäten sind, spricht auch deren Verbreitung im östlichen Indonesien und in Australien; auf die Möglichkeit, daß die Zweiklassen eine Sache von Melanesiern sind, deutet ihre weite Verbreitung auf den melanesischen Inseln.

Literaturverzeichnis.

- Armstrong, W. E.: Rossel Island. Cambridge 1928.
 Arndt, P.: Das gegensätzliche Brüderpaar im Solor Archipel. *Anthropos* 1938.
 Barton, F. R.: Children's Games in British New Guinea. *Journal of the Anthropological Institut*, 38, 1908.
 Bateson, Georgy, Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River. *Oceania*, Vol. II, 3, und Vol. II, 4, 1932.

- Behrmann, Walter: Im Stromgebiet des Sepik. Berlin 1922.
- Buschan, Illustrierte Völkerkunde, 1923.
- Dempwolf, Otto: Sagen und Märchen aus Bilibili. Baessler Archiv I, 2.
- Erdweg, P. M. J.: Die Bewohner der Insel Tumbleo. Berlinhafen, Deutsch-Neuguinea. Mitt. d. Anthropol. Gesellschaft Wien, XXXII, 1902.
- Finsch, Otto: Neuguinea. Bremen 1865.
- Foy, W.: Ethnographische Beziehungen zwischen Britisch und Deutsch-Neuguinea. Globus, 82, 1902.
- Frazer, J. G.: Totemism and Exogamy, Vol. II. London 1910.
- Graebner, Fritz: Kulturkreise und Kultusschichten in Ozeanien. Z. Ethnol. 1905.
- Hogbin, Jan, H.: Native Culture of Wogeo, Report of the Field Work New Guinea. Oceania, vol. V, 3, 1935.
- Holmes, J. H.: Introductory Notes to a Study of the Totemism of the Elema Tribes, Papuan Gulf. Man V (1905) Nr. 2—10.
- Höltker, Georg: Vorbericht über meine ethnographischen und anthropologischen Forschungen im Bogia Distrikt (Neuguinea). Anthropos, XXXII, 1937.
- Koppers, W.: Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem. Anthropos, XXXI, 1937.
- Krieger, M.: Neuguinea. Berlin 1899.
- Landtman, Gunnar: The Kiwai Papuans of British Newguinea. London 1927.
- Lehner, Stefan: Sitten und Rechte des Melanesierstammes der Bukawac. Archiv f. Anthropologie, XXIII, 1932.
- Lyons, A. P.: The Significance of the Parental State among Muruans, Man 25 (1925) Nr. 80.
- Murray, J. H.: Papua or British New Guinea. London 1912.
- Neuhaus, Rudolf: Deutsch-Neuguinea vol. I—III. Berlin 1911.
- Nevermann, Hans: I. Bei Sumpfmenschen und Kopffägern. Leipzig-Stuttgart. II. Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn. Z. Ethnol. 1—3, 1939.
- Pösch, Rudolf: Reisen in Neuguinea in den Jahren 1904—1906. Z. Ethnol. 1907.
- Reche, Otto: Der Kaiserin Augusta Fluß. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910. Hamburg 1913.
- Reschke, Heinz: Linguistische Untersuchungen der Mythologie und Initiation in Neuguinea. Münster 1935.
- Schebesta, Josef: Totemismus bei den Ariawiai, Neuguinea (Bogia Dist.). Anthropos, XVI—XVII, 1921—1922.
- Schellong, Otto: Weitere Mitteilungen über die Jabim der Gegend des Finschhafens in Nordost-Neuguinea. Z. Ethnol. XXXVII, 1905.
- Schleiermacher, Chr.: Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen, Globus 78, 1900.
- Schmidt, Josef: Die Ethnographie der Nor Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannshafen, Neuguinea. Anthropos, XXI, 1926 und XXII, 1927.
- Schmidt, W., und Koppers, W.: Völker und Kulturen. Regensburg 1924.
- Seligman, C. G.: The Melanesians of British New Guinea. Cambridge 1910.
- Thurnwald, R.: Die Gemeinde der Banaro; Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neuguinea. Stuttgart 1938.
- Capell, A.: Rezension von Van Baal, Godsdiens Samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw Guinea, Amsterdam, Oceania, V, 3.
- Vicedom, G., F.: Ein neuentdecktes Volk in Neuguinea. Intern. Archiv f. Anthropol. XXIV, 1937.
- Vormann, Franz: Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo Papua. Anthropos, V, 1910.
- Ders.: Tänze und Tanzfestlichkeiten der Monumbo Papua. Anthropos, 1911.
- Wedgwood, Camilla: Report on Research in Manam Island, Mandated Territory of New Guinea. Oceania IV (1934) 4.
- Williamson, Robert: The Mafulu, Mountain People of British New Guinea. London 1912.
- Wirz, Paul: Ethnographische Skizzen aus Holländisch Zentral-Neuguinea. Z. Ethnol. 56, 1924.
- Ders.: Beiträge zur Ethnographie des Papuagolfes. Abhandlungen und Berichte d. Museums für Tier- und Völkerkunde zu Dresden, XIX, 1934.
- Ders.: Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neuguinea Expedition 1921—1922.
- Ders.: Beiträge zur Ethnographie der Sentanier (Holländisch-Neuguinea). Nova Guinea XVI, 1924.
- Ders.: Die Gemeinde der Gogodara. Nova Guinea XVI.
- Ders.: Die Marind anim von Holländisch-Neuguinea. Hamburg 1922—1925, Vol. 1—3.

II. Kleine Mitteilungen.

Die Methoden der Rassen- und Kulturanalyse.

Von

Wilhelm Milke.

In einem gedankenvollen und lehrreichen Aufsatz hat unlängst Ilse Schwidetzky eine Klassifikation der Methoden unternommen, mit denen anthropologische Typen erfaßt werden sollen¹). Im allgemeinen darf diese Gliederung als geglückt betrachtet werden. Es ergeben sich, in etwas abgeänderter Reihenfolge, die folgenden Gruppen:

A. Methoden, die von den Einzelindividuen ausgehen.

1. Individuelle Kombinationsmethoden.
2. Korrelationsrechnung.
3. Individuelle Ähnlichkeitsmethoden.
4. Typendiagnostische Methoden.

B. Methoden, die von den Mittelwerten ganzer Bevölkerungen ausgehen. (Hier würden sich die Untergruppen 1 bis 4 wiederholen. Selbst eine „typendiagnostische“ Methode wurde schon auf Gruppenmittelwerte angewandt²).)

Es ist der Zweck dieser Mitteilung, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß sich zu jeder der unter 1 bis 4 aufgeführten rassenkundlichen Methoden ein Äquivalent unter den Verfahrensweisen der Völkerkunde angeben läßt. Diese völkerkundlichen Methoden beziehen sich stets auf Völker bzw. auf ihre Kulturen, sind also den unter B. genannten rassenanalytischen Verfahren an die Seite zu stellen.

1. Die erste von Schwidetzky ausgesonderte Gruppe ist die der „individuellen Kombinationsmethoden“. Hier werden Typen definiert durch die Kombination einiger weniger Grundmerkmale. Ein Beispiel einer solchen Kombinationsklasse ist etwa die Klasse der „großwüchsigen, langköpfigen Helläugigen“. Wie die Übersicht bei Schwidetzky zeigt, sind derartige Verfahren in der Rassenanalyse ziemlich häufig angewandt worden.

In der Völkerkunde finden wir analoge Klassifikationen bei solchen Autoren, die weniger zu einer historisch-geographischen, individualisierenden als zu einer „soziologischen“, generalisierenden Blickrichtung neigen. Hier sind zunächst die Bemühungen der „Evolutionisten“ des 19. Jahrhunderts um die Definition sog. „Kulturstufen“ zu nennen, sowie die Erneuerung dieser Bemühungen bei etwas veränderter Fragestellung durch Steinmetz³) und Hobhouse-Wheeler-Ginsberg⁴). Ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit ist der erste Band von R. Thurnwalds „Menschlicher Gesellschaft“, der unter dem Titel „Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern“ 1931 erschien. In diesem Werke werden die Völker zunächst gegliedert nach ihren Wirtschaftsformen, die selbst wieder als Kombinationen einer Mehrzahl von Einzeltügen aufgefaßt werden können. Eine weitere Unterteilung erfolgt sodann nach ökologischen und sozialen Merkmalen (z. B. Bestehen oder Nichtbestehen einer ständischen Schichtung⁵).

¹) I. Schwidetzky, Fragen der anthropologischen Typenanalyse. Z. Rassenkde. 9 (1939) S. 201—237.

²) J. Czekanowski, Das anthropologische Mittelwertgesetz. Vhdl. Ges. Phys. Anthr. 4 (1930) S. 15—20.

³) S. R. Steinmetz, Classification des types sociaux et catalogue des peuples. Jetzt in: Ges. kleinere Schriften z. Ethnol. u. Soziol. 2 (1930) S. 96—211.

⁴) L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler, M. Ginsberg, The material culture and social institutions of the simpler peoples. London 1915.

⁵) Vgl. auch W. Mühlmann, Methodik der Völkerkunde. Stuttgart 1938, S. 238ff.

Während die mit Kombinationstypen arbeitenden Rassenforscher im allgemeinen diesen Typen eine „biologische Realität“ (Schwideritzky) zuschreiben, d. h. sie als genetische Einheiten auffassen, haben die analog verfahrenen Klassifikationen auf völkerkundlichem Gebiet wohl niemals den Anspruch erhoben, „historische Individuen“ auszusondern, sind sich vielmehr immer des nur formalen Charakters der Kombinationstypen bewußt geblieben. Insofern besteht hier zwischen Rassenkunde und Völkerkunde ein wichtiger Unterschied, zwar nicht in der Methode, aber in der Deutung der Ergebnisse.

2. Als nächste Gruppe nennt Schwideritzky jene Verfahren, die auf der Bestimmung der Korrelation zwischen den einzelnen Merkmalen beruhen. Auf diese Weise werden Gruppen korrelierter Merkmale ausgesondert, die sich im günstigen Falle mit den Merkmalen einer — anderweitig bekannten — Rasse identifizieren lassen. Im großen und ganzen hat jedoch die Korrelationsrechnung für die eigentliche Rassenanalyse nur eine untergeordnete Bedeutung, zumal die Korrelationskoeffizienten meist nur wenig von Null verschieden sind.

Im Bereiche der Ethnologie ist die Korrelationsschätzung bekanntlich das charakteristische Verfahren der Kulturkreislehre¹⁾. Sie vollzog sich bisher fast ausschließlich auf dem Wege über die Vergleichung von Verbreitungskarten. Man erhält dadurch Gruppen korrelierter Kulturerscheinungen, die als „Kultur-schichten“ bezeichnet und meist auf einen einheitlichen Ursprung zurückgeführt werden.

3. „Individuelle Ähnlichkeitsmethoden“ nennt Schwideritzky jene Verfahren, bei denen alle Individuen eines Untersuchungsbereiches miteinander verglichen werden. Dadurch ergeben sich Gruppen von Individuen, die miteinander die relativ größte Ähnlichkeit aufweisen. Man pflegt diese Gruppen mit bestimmten Rassen bzw. deren Mischformen zu identifizieren. Die am häufigsten angewandten Methoden dieser Art sind wohl Czekanowskis „Methode der durchschnittlichen Differenzen“ und seine „Ähnlichkeitsmethode“.

Der Unterschied zwischen den so gefundenen „Ähnlichkeitstypen“ und den oben gekennzeichneten „Kombinationstypen“ läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen. Die Kombinationstypen können immer nur wenige Merkmale erfassen. Aber sämtliche Elemente einer Kombinationsklasse weisen in allen überhaupt berücksichtigten Merkmalen übereinstimmende Ausprägungen auf. Die Vereinigung einer Anzahl von Individuen zu einer Ähnlichkeitsklasse besagt dagegen: daß diese Elemente, mit Rücksicht auf beliebig viele Merkmale²⁾, einander ähnlicher sind als allen anderen Elementen. Dabei ist es durchaus möglich, daß sich kein einziges Merkmal angeben läßt, von dem sämtliche Individuen gleichartige Ausprägungen aufweisen.

Die Völkerkundler arbeiten mit „Ähnlichkeitsmethoden“, wenn sie die Kulturen einer Vielzahl von Völkern miteinander vergleichen und sie in „Kulturprovinzen“ oder „culture areas“ gliedern. Die methodische Übereinstimmung tritt besonders dort klar zutage, wo der Vergleich der Kulturen rechnerisch vollzogen wird³⁾.

4. Die letzte Gruppe rassenanalytischer Verfahren wird von den von Schwideritzky sog. „typendiagnostischen Methoden“ gebildet. Hier geht man von einem als gesichert unterstellten Rassensystem aus und klassifiziert die Individuen, je nach dem Vorkommen der für die angenommenen Rassen charakteristischen Züge, als „reine“ oder „Mischformen“. Mitunter wird der vermutete Anteil der verschiedenen Komponenten am Erbgefüge eines Individuum in Prozenten ausgedrückt. In der Breslauer Schule v. Eickstedts, zu der auch Schwideritzky gehört, werden jedem Individuum sechs Punkte zugeordnet und auf die beteiligten Komponenten verteilt. Man summiert dann die „nordischen“, „dinarischen“ usw. Punkte sämtlicher Individuen und hofft auf diese Weise den relativen Anteil der nordischen bzw. der dinarischen usw. Rasse am Erbgefüge der betrachteten Bevölkerung berechnen zu können.

Durchaus „typendiagnostisch“ verfuhr die Kulturkreislehre bei der „Anwendung“ ihrer Kulturschichten (die, wie wir oben sahen, durch Korrelations-schätzung gewonnen wurden) auf die einzelnen Völker und ihre Kulturen. Sie

¹⁾ Vgl. meine Ausführungen, Die historische Richtung in der Völkerkunde. Schmollers Jb. 61 (1937) S. 385ff., bes. S. 388—393.

²⁾ Da in der Praxis stets nur eine beschränkte Anzahl von Merkmalen berücksichtigt werden kann, sind diese als eine — mehr oder minder repräsentative — Stichprobe aus der Gesamtheit der relevanten Merkmale zu betrachten.

³⁾ Vgl. z. B. H. E. Driver, A. L. Kroeber, Quantitative expressions of cultural relationship. UC-PAAE 31 (1932) S. 211ff.; S. Klimek, Culture distributions I. The structure of California Indian culture. UC-PAAE 37, 1 (1935) S. 1ff.; E. W. Gifford, A. L. Kroeber, Culture distributions IV. Pomo. UC-PAAE 37, 4 (1937) S. 117f.

stellte das Vorkommen gewisser Merkmale dieser Kulturschichten fest und gelangte so zu Diagnosen wie etwa der, die Kultur eines Volkes sei eine mutterrechtlich-totemistische Mischung mit geringen hirtenkulturellen Einschlägen.

Heute dürften selbst jene Ethnologen, die mit Kulturschichten arbeiten, in derartigen Diagnosen keine befriedigende Gruppierung der Einzelkulturen sehen. Dagegen ist es durchaus sinnvoll und legitim, die durch Ähnlichkeitsmethoden gewonnenen Kulturgruppen nachträglich mit den Kulturschichten zu konfrontieren und nach der Bedeutung einer bestimmten Kulturschicht für die Herausbildung einer bestimmten Kulturprovinz zu fragen.

Eine andere Variante der „Typendiagnostik“ ist die sog. taxonomische Methode Mckens¹⁾. Sie geht von Ähnlichkeitsgruppen aus, stellt für jede Ähnlichkeitsgruppe das typische Merkmalsystem fest und klassifiziert neue Individuen (hier: archäologische Fundkomplexe) nach der Anzahl von Merkmalen der verschiedenen Merkmalsysteme, die bei ihnen auftreten. Es handelt sich also um eine Extrapolation von den ursprünglichen Ähnlichkeitsgruppen aus. Sie muß von Zeit zu Zeit durch direkten Vergleich kontrolliert werden, andernfalls läuft sie Gefahr, sich der Wirklichkeit zu entfremden.

Allem Anschein nach glauben die Vertreter der physischen Anthropologie mit ihren verschiedenartigen Methoden doch immer die gleichen Sachverhalte zu erfassen, nämlich „Rassen“ als genetische Komponenten der untersuchten Bevölkerung. Dagegen dürften sich die Völkerkundler heute im allgemeinen darüber klar sein, daß die vier behandelten Methoden sich auf logisch sehr verschiedenen Ebenen bewegen und daß ihre Ergebnisse daher niemals identisch sein, wohl aber sich ergänzen können. Die meist als methodisch rückständig betrachtete Völkerkunde scheint also hier ihrer Schwesterwissenschaft an Selbsterkenntnis überlegen zu sein.

¹⁾ Vgl. W. C. Mckern, The Midwestern taxonomic method as an aid to archeological culture study. *American Antiquity* 4 (1939), S. 301/13.

III. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 28. Oktober 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Herr Dr. Karl Helbig hält den Vortrag: Menschen im Urwald, ein Bericht von den Dajak auf Borneo (mit Lichtbildern).

Bericht über eine Reise zu den Dajak.

Gesamt-Borneo ist rund 736 000 qkm groß; der niederländische Anteil, um den allein es sich hier handelt, 540 000. Das ist fast 16mal die Größe des Mutterlandes Holland. Verwaltungsmäßig ist dieser holländische Besitz aufgeteilt in eine kleinere „Westabteilung“, die etwa drei Zehntel, und eine größere „Süd- und Ostabteilung“, die etwa sieben Zehntel des Besitzes ausmacht. In der ersteren geben die amtlichen Zahlen 50%, in der letzteren, also dem weitaus größten Teil des Landes, sogar 89% der Oberfläche mit Wald bedeckt an. Die letztgenannte Zahl dürfte nur in sehr wenigen Ländern der Erde übertroffen werden. Es besteht also wohl Berechtigung, Borneo kurzweg als eine „tropische Waldlandschaft“ zu bezeichnen und die Dajak, die im innersten, unberührtesten Teil dieses Landes wohnen, als ein „Waldvolk“, obwohl sie alle nicht mehr unstet umherziehende Buschsammler und Jäger sind, sondern daneben durchweg bereits auch Landbau ausüben und eine gewisse Sesshaftigkeit erlangt haben.

Eine Tatsache ist bezeichnend für alle Urwaldräume: sie sind außerordentlich schwach besiedelt. Es ist ein Beweis dafür, daß der tropische Wald, den wir als so üppig und reichhaltig zu bezeichnen pflegen, in Wirklichkeit für den menschlichen Unterhalt nur wenig bietet. Und umgekehrt: wo wenig Menschen sind, wird eine Nutzbarmachung von Anbauflächen in großem Stil immer unterbleiben müssen, denn schon die restlose Beseitigung des geschlagenen Waldes oder gar die Planierung, Bewässerung, Einzäunung großer Flächen bedarf der organisierten Gemeinschaftsarbeit und ständigen Pflege, wie die kleine Gemeinschaft im Urwald sie nicht zu erstellen vermag. (Abb. 1.)

Auf den mehr als $\frac{1}{2}$ Millionen qkm Niederländisch-Borneos wohnen insgesamt nur 2,1 Millionen Menschen; und nur 650 000 davon, also noch nicht ein Drittel, werden als „Dajak“ gezählt; zu gleichen Teilen in der kleinen, also dichter bevölkerten Westabteilung und der vielfach größeren, ganz dünn besiedelten Süd- und Ostabteilung. Der Rest der Bevölkerung sind, außer 5600 Europäern, vornehmlich Bandjaresen, über 800 000 Seelen: eine stark hindujavanisch beeinflusste, eng zusammengedrückte Mischbevölkerung im Südosten des Landes; weiter Chinesen und Malaien¹⁾. Alle diese Misch- und Fremdvölker beschränken sich auf ein Wohngebiet, das als

¹⁾ Volkstelling 1930, Deel V; Dep. v. Econ. Zaken, Batavia 1936.

dann vom Europäer und aus praktischen Erwägungen heraus auch vom Völkerkundler auf die gesamte Binnenbevölkerung übertragen wurde. Die Dajak selbst kennen wohl zum größten Teil heute diesen Namen und haben sich damit abgefunden, bezeichnen sich selbst aber nur selten damit, weil er einen mißachtenden, hinterwäldlerischen Beiklang hat. Sie benennen sich vielmehr in der Regel nach dem Stamm, dem Stromgebiet oder gar dem jeweiligen Fluß, an dem sie wohnen, mit dem Wörtchen „olo“, davor: „Mensch“; also z. B. „Olo Sekajan“: „die Menschen vom Sekajan-Fluß“. — Wie überall im Archipel nennt sich auch bei den Dajak jeder, der den Islam übernahm oder mit einem Malaiei, die ja durchweg mohamedanisch sind, heiratet, in der Folge auch selber „Orang Melaju“: „Malaie“ und nicht mehr „Dajak“.

Eine Aufteilung der Dajak in rassisch bedingte Volksgruppen ist vielfach versucht worden. Man hat dabei vor allem die vier großen Einfallstore nach Borneo zugrunde gelegt: die vier größten Ströme: den Redjang im Nordwesten, Kapuas im Westen, Barito im Süden, Mahakam oder Kutai im Osten, über die verschiedene Einwanderungszüge stattgefunden haben sollen. Eine wichtige Brücke sollen überdies die Sulu-Inseln als Verbindung von den Philippinen her gewesen sein.

Die holländischen Behörden und manche Völkerkundler¹⁾ sind in großen Zügen heute zu folgender Einteilung übergegangen, die jedoch gewiß nicht genügt, um sichere und endgültige rassische Scheidungen festzulegen: 1. als älteste die Ot Danum oder Ulu Ajer Dajak: zu Deutsch: „die Menschen oben am Wasser“, die den Zentralteil bewohnen. Zu ihnen zählt man auch die unter dem Namen „Ngadju“ zusammengefaßten Stämme in den Stromgebieten westlich des Barito. 2. Die Kenja/Bahau/Kajan-Gruppe im Nordosten, die möglicherweise aus dem Stromgebiet des Irawadi in Hinterindien von Süden her den Barito aufwärts bis ins Apu Kajan, ins „Herz Borneos“ vorgestoßen sein soll und von da aus in junger, geschichtlich nachweisbarer Zeit west-, süd- und südostwärts wieder abgeflossen ist. 3. Die Murut im Norden, die über die Philippinen/Sulu-Brücke eingewandert sein dürften, und 4. Die Batang Lupar oder Iban Dajak, auch „See-Dajak“ genannt, die als jüngste Gruppe erst in den letzten Jahrhunderten von Ostsumatra her über die Stromläufe des Batang Lupar und Redjang im Serawakschen ins Innere Borneos vorgedrungen sein sollen. Sie besiedeln gleichermaßen ein großes Teilstück Serawaks und des holländischen Besitzes und sind die einzigen Dajak, die heute noch bis an die See heran wohnen. Als 5. werden die Klemantan genannt; doch ist man sich dessen bewußt, daß sie die problematischste Gruppe sind und noch des meisten Studiums bedürfen. Wenn man selber auf Borneo reist, bekommt man den Eindruck, daß alles, was sonst nicht unterzubringen ist, zunächst erst einmal unter die „Klemantan“ gezählt wird. Schließlich sind 6. die Punan, Bukit und andere Splitter zu erwähnen.

Anzeichen letzter Negrito-Reste, also einer sehr dunklen kraushaarigen Negerrasse, wie sie auf Malaka, den Philippinen usw. noch deutlich vorhanden sind und die man auch auf Borneo gefunden zu haben glaubte, werden in jüngerer Zeit doch als zweifelhaft angesehen. Wohl aber sind weddoide Einflüsse vielfach vorhanden. Es handelt sich dabei um braune, kleine, wellhaarige Elemente mit reichlich langen Gliedmaßen, meistens mit einem merkwürdig tierhaften Ausdruck in den Augen und durchweg von besonders sympathischem, gutartigem Charakter. Eigene Volksgruppen bilden sie aber nicht. — Die noch am wenigsten seßhaften Jägerstämme

¹⁾ T. I. Bezemer: De binnenlandsche stammen van Borneo. In: I. C. van Eerde: De volken van Nederlandsch Indie, I, 274ff. Amsterdam 1920.

der Punan und Bukitan in den Zentralgebirgen, die man früher gern als vormalaische „Urbevölkerung“ bezeichnete, haben sich doch als Alt-Malaien, als primitive Dajak erwiesen. Zu den „Alt-Malaien“, also der nur wenig mongoloid beeinflussten Rassenschicht des Archipels rechnet man auch die übrigen Dajak.

Daß im übrigen trotz einer reichlichen Zahl von Reiseberichten und vorzüglichen Spezialarbeiten, von denen nur die von Schwaner, Nieuwenhuis, Mallinckrodt, Hose und Dougall angedeutet werden sollen, noch unendlich viel sowohl in geographischer wie in sprachlicher, rassischer und völkerkundlicher Hinsicht zu klären bleibt, bedarf wohl kaum der Erläuterung.

Abgesehen von den Murut im Norden kam ich gelegentlich einer Durchquerung Borneos im Jahre 1937 mit den Hauptgruppen der Dajak in Berührung, wenn von der Kenja/Bahau/Kajan-Gruppe auch nur die Bahau und einige abgesplitterte, gemischte Stämme der Kenja (am Mahakam), nicht aber die eigentlichen Kajan angetroffen wurden. Daß innerhalb dieser Großgruppen noch wieder eine Aufteilung in zahllose Untergruppen mit z. T. sehr unterschiedlichen Dialekten und Kulturgut vorhanden ist, möchte ich als Beispiel nur für einen kleinen Ausschnitt nördlich des Kapuas erläutern: es wohnen bis zum Sekajan hin die Si Luas, Songkong, Ribun, Sanggau, Dosan und Sekajan; bis zum Ketungau folgen Sekadai, Djangkang, Mualan, Kedukul Ketungau und Entekai; östlich setzen dann Kantuk ein, die bisher aber gewiß nur wegen Mangels an genauen Kenntnissen noch nicht weiter aufgeteilt sind. Und unter die noch weiter östlich anschließenden Batang Lupar mischen sich ganz andersartige Embaloh, Palin und Taman, und diese selbst wieder unterscheiden sich in Taman Kapuas, also solche, die zum Kapuas hin wohnen, und Taman Sibau, die am Sibau-Fluß ihr Wohngebiet haben. — In einem so kleinen Abschnitt schon ein verwirrendes Durcheinander, das man vielleicht nach Geschlechtern einmal einigermaßen aufgeklärt haben wird.

Im folgenden mache ich nun zunächst mit den einzelnen Gruppen bekannt; weniger, um rassische Besonderheiten zu zeigen — dazu fehlt mir die Schulung — als vielmehr die außerordentliche Verschiedenheit der Volksgruppen und Typen, die einem auf Borneo begegnen. Ich nehme die Punan/Bukit-Gruppe als erste, weil sie kulturell am tiefsten steht, aller Wahrscheinlichkeit nach aber nicht die älteste Bevölkerungsschicht darstellt.

Mit Punan traf ich nur selten im zentralsten Teil der Insel zusammen und dann immer nur mit Einzelnen, die gewöhnlich in jüngerer Zeit durch Heirat in das Gebiet anderer Stämme verschlagen und dann dort sesshaft geworden waren. Auffällig ist ihr gedrungener, roher und doch elastischer Körperbau, der eigenartige Blick der halb scheuen, halb verschlagenen Augen; das wirre ungepflegte Haar; das unsichere, geduckte, immer zum Rückzug bereite Wesen. Naturgemäß bezeichneten die Leute sich selbst niemals als „Punan“, wäre es für sie doch eine Schande gewesen, sich in der Gemeinschaft des höher entwickelten Gastvolkes so zu nennen. Doch wurden sie mir von ihren Dorfgemeinschaften als solche bestätigt. — Ein Übergang zu Sesshaftigkeit, Blut- und Sprachvermischung mit den benachbarten Völkern ist für alle Waldnomaden Indiens ja in der jüngeren Zeit bemerkenswert, zumal die Regierungen darauf drängen.

Ein weiter Sprung hinüber zu den Hängen des Meratus-Gebirges im Südosten. So nahe es dem reich bevölkerten Bandjaresen-Land liegt — schaut man doch von den westlichen Hängen hinunter in die weite Kulturbene am unteren Barito —, so einsam ist es doch in seinen zerrissenen Bergen und wilden Tälern selbst. Dort wohnt in loser Gemeinschaft ohne

festen Dorfbildung, nur wenige Jahre am gleichen Platze auf kleinen Brandfeldern verweilend, ein Teil der wenig entwickelten Bukitan oder Bukit Dajak, zu Deutsch: der „Bergbewohner“. Ihr Vorkommen in den verschiedensten und weit auseinander liegenden Gebirgen Borneos beweist, daß es sich bei diesen Primitiv-Dajak wohl weniger um ein zusammenhängendes Volk als vielmehr um Splitter der verschiedensten Volksgruppen handelt, die durch nachrückende Gruppen verdrängt wurden; in den Zentralgebirgen wohl durch die Kajan und Iban, hier im Meratus-Gebirge sicherlich durch die sich immer weiter ausbreitenden Bandjaresen. Gerade bei ihnen, die neben den geringen Erträgen ihrer Felder alle noch auf Sammelgüter im Walde angewiesen sind, wurde man oft an das fast tierhafte, ängstliche und doch schmiegsame Wesen des echten Waldmenschen erinnert. Hatten sie ihr anfängliches tastendes Mißtrauen, ihr erstes unsicheres Schwanken der Gefühle abgelegt, so waren sie zutraulich und freundschaftlich, auch ein wenig kindlich täppisch und staunend-neugierig. Gerade bei ihnen, die durch das Fehlen enger Dorf- und Stammesgemeinschaft noch am meisten ihrer Urwaldumwelt unterworfen sind, wollte mir scheinen, als ob sie dieser Umwelt trotz aller Schrecken doch besonders stark, ja geradezu mit einer Liebe verwachsen wären. Ihre Abneigung gegen die großen Tieflandsdörfer der trotz ihres Wohlstandes doch in Enge und Gemeinschaft unfreien Bandjaresen war groß; und oft mußte ich an freiheits- und naturliebende Alpenbauern denken, wenn ich diese Orang-Bukit auf windigen Plattformen vor ihren kleinen Bambuhütten hoch am Hang sitzen sah.

Kommen wir nun zu der räumlich am weitesten verbreiteten Gruppe: den Orang Ulu Ajer oder Olo Ot Danum“, wie sie sich selbst bezeichnen. Beides bedeutet das gleiche: „die Menschen am oberen Wasser“; und diese Benennung besagt schon, daß sie besonders weit im Binnenland an den oberen Flußläufen zu Hause sind. Wenn die amtlichen Karten die Grenzen ihrer Wohngebiete, wohl der Einfachheit halber, auch bis an die großen Ströme Kapuas und Barito heran verlegen, so sind in Wahrheit breite Randzonen doch frei von ihnen, und erst an den Nebenflüssen trifft man sie an. Vielfachen Urteilen zufolge soll es sich bei diesen Ot Danum um die gegenwärtig älteste Bevölkerungsschicht Borneos handeln, oder doch zumindest sollen in ihnen die ältesten Elemente am stärksten enthalten sein¹⁾. Einige Forscher rechnen sie sogar zu den „Indo-Austronesiern“, zu denen sie gleichermaßen auch die Wedda zählen, so daß damit die Ot Danum zu reinen Weddoiden würden. Das mag vielleicht vor unendlich langer Zeit einmal der Fall gewesen sein. Heute sind sie eine Mischung, in der das Weddoide Element nur noch hier und da durchblickt. Doch neben den kleinen wellhaarigen Elementen enthält diese Gruppe eine starke Schicht schlanker, knochiger Menschen, bei denen man oft genug an vorderasiatische oder gar europäische Typen denkt. Den langen Kopf haben zwar alle gemeinsam; aber diese größere, schlankere Schicht ist durchweg etwas heller, hat nicht so breite, tiefeingewurzelte Nasen und weit schmalere Lippen. Auch unter den Ngadju Dajak, die ja auch den Ot Danum oder Ulu Ajer zugezählt werden, aber stärker als die eigentlichen Ot Danum mit hindujavanischem, mongolischem und jungmalaischem Blut in Berührung kamen, sind sie recht häufig. Dieser mehr indoeuropäisch als malaiisch anmutende Typ tritt übrigens auch bei allen anderen Dajak gelegentlich sehr auffällig in Erscheinung.

Im Sammelsurium der sogenannten Klemantan wird es noch schwieriger, einheitliche Züge zu erkennen. Wir durchzogen ihr Gebiet

¹⁾ Vgl. hierzu I. P. Kleiweg de Zwaan: *De rassen van den Indischen Archipel*, S. 170ff. Amsterdam 1925.

nördlich des Kapuas und weilten alle paar Tage bei einem anderen Stamm. Gerade unter ihnen war die Stammesabgrenzung am schärfsten ausgeprägt und der Bedenken, das Nachbargebiet zu betreten, waren viele. Es war z. B. nicht möglich, Leute aus dem Vorland des Songkong-Gebirges zu bewegen, uns mit hinauf zu den Bergstämmen von Songkong zu begleiten. Wenn sie anfänglich auch dazu bereit waren, so zogen sie bei Annäherung an das fremde Gebiet doch plötzlich ihr Anerbieten ohne nähere Begründung wieder zurück. Wahrscheinlich geschah es aus einer immer noch nicht erloschenen Furcht vor Kopffjägereien. — Bei ihnen sah ich die verschiedensten Typen: breite, knochige, gedrungene, in jeder Beziehung unentwickelt und primitiv uralaiisch anmutende; daneben aber auch stark mongolische Backenknochen und Mandelaugen; und weiter sehr entwickelt anmutende Menschen mit guten Körperproportionen, schmalen Lippen, schlanke, fast anmutig elegante Erscheinungen. Wie bei allen Dajak waren auch hier viele muskulös, kräftig, zäh, geradezu ideale Vorbilder für gut trainierte Sportskörper. Unter den abgeschlossenen Bergvölkern allerdings war weitgehende Degeneration an Körper, Geist und Kulturfähigkeit festzustellen; dazu kam eine kaum zu beschreibende Unsauberkeit, ein Übermaß von Schorf- und Kropfkranken, so daß ich in manchen Dörfern den Eindruck hatte, in eine Siedlung von bejammernswerten Kretinen hineingeraten zu sein.

Sehr viel einheitlicher sind die zur Kajan-Gruppe gehörenden Bahau. Zwar sind sie in ihrem gegenwärtigen Verbreitungsgebiet am mittleren Mahakam nicht autochthon, sondern vermutlich von dem weiter nördlich gelegenen Bahau-Fluß zugewandert. Am Mahakam haben sie andere Stämme verdrängt und Mischungen eingegangen, aber doch nur in beschränktem Umfang. Gleich den Kajan und Kenja sind sie von Haus aus kurzköpfig, im Durchschnitt größer als die unvermischten Ot Danum. Wie ich vorhin schon sagte, bestehen Vermutungen, daß diese Kajan Dajak-Gruppe aus dem Irawadi-Stromgebiet Hinterindiens von Süden her in Borneo eingedrungen ist. Nach „Hose“ und „McDougall“ soll diese Einwanderung erst gegen 700 n. Chr. begonnen haben¹⁾. In der Tat mag man häufig an Birmanen denken. Sie brachten eine weit höher stehende Kultur mit, als sie unter den bis dahin vorhandenen Bewohnern Borneos, also vornehmlich den Ot Danum, ausgebildet war. Später beim Handwerk werden wir noch darauf zurückkommen. — Freilich mangelt es auch hier nicht an Typen, die man, wenigstens als Laie, nicht unterbringen kann. Sehr häufig mußte ich z. B. an südamerikanische Indianer denken.

Nun zu den Iban-, Batang Lupar- oder See-Dajak. Um wieder die Ansicht der guten Dajak-Kenner Hose und McDougall zu zitieren, soll es sich bei diesen Iban um die jüngste Einwanderung von sog. „Dajak“ handeln. Erst vor rund 200 Jahren soll sie planmäßig auf das Betreiben westbornensischer Fürsten hin erfolgt sein; und zwar von den Seeräuberküsten Ostsumatras her²⁾. In Wahrheit soll es sich bei diesem Volke also nicht mehr um die eigentlichen Dajak, um Altmalaien handeln, sondern um ein junges Küstenvolk, das sich übermäßig rasch ins Binnenland ausbreitete. Wenn man gegen diese Theorie auch viele Bedenken haben muß, weil die Iban in Wesen und Kultur so gar kein bißchen den übrigen Ostsumatra-Malaien ähneln, so muß andererseits doch zugegeben werden, daß sie sich auch heute noch in einer dauernden lebhaften Wanderbewegung und Ausbreitung befinden, wie sie wohl für Jungmalaien, nicht aber für die schwerfälligeren, eingekapselten Altmalaien charakteristisch ist. Leider

¹⁾ Vgl. Kleiweg de Zwaan, S. 158.

²⁾ Vgl. T. I. Bezemer, S. 278.

ist die Sprache der Iban, der beste Schlüssel zu ihrer Vergangenheit, noch kaum bearbeitet. — Das vorn kreisrund und hinten lang herabhängende Haar verleiht diesen Menschen etwas Wildes, Gefährliches, das sie aber durchaus nicht besitzen. Wohl sind sie die berüchtigsten und gefährlichsten Kopffjäger Borneos gewesen; aber man kann sich im Umgang kein freundlicheres, angenehmeres Volk vorstellen. Gewiß bemerkt man in ihrem Wesen sehr bald Stolz und Selbstbewußtsein, nichts aber von Wildheit und Tücke. Im Gegenteil: sie sind gastfrei, ehrlich und hilfsbereit, dazu wißbegierig und anteilnehmend wie kaum ein zweites Volk im ganzen Archipel.

Zusammenfassend möchte ich von allen Dajak, mit denen ich zu tun hatte, sagen, daß als vornehmste Charaktereigenschaften Gastfreundschaft und Ehrlichkeit auffielen; weiter Hilfsbereitschaft, sobald die Scheu beseitigt war, und Mut bis zur Tollkühnheit gegenüber Gefahren, von denen sie wußten, daß man sie möglicherweise meistern kann, also etwa schwierige Kletterpartien und Flußübergänge, Fahrten in Stromschnellen, Kämpfe mit gefährlichen Tieren u. dgl. mehr; nicht aber Mut zu völlig unbekannter Betätigung, auch wenn sie offensichtlich nicht schwierig war. Die Kopffjagd als besonderen Mutbeweis anzuführen, hat man wohl allgemein aufgegeben. Sie ist, da sie mit Vorliebe aus dem ungefährlichen Hinterhalt auf ahnungslose Gegner durchgeführt wurde, nach unserer Auffassung alles andere als ein Beweis für Tapferkeit und Heldentum. Sie soll ja für den im allgemeinen sehr friedlichen Dajak auch in keiner Weise eine Anspannung sein, sondern vielmehr eine Entspannung geladener Leidenschaften, ein Ventil für schwelenden Betätigungsdrang, eine durch religiöse Vorstellungen genährte gesellschaftliche Verpflichtung.

Es wurden vorhin die großen Ströme als Einfallstore nach Borneo genannt. Es bleibt außerdem die Möglichkeit offen, daß die allerersten Menschen sich auf Borneo ausbreiteten, als dieses noch mit dem asiatischen Festland verbunden war. Die Trennung von diesem letzteren ist geologisch gesprohen, allen Anzeichen nach ja erst in verhältnismäßig junger Zeit erfolgt, als der Mensch auf der Erde bereits anwesend war. — Zweifellos von ganz besonderer Wichtigkeit aber sind die großen Ströme für das Eindringen der jüngeren Zuwanderer, namentlich der Chinesen im Norden und Westen und der Küstenmalaien vom Westen über den Süden und Osten wieder bis hinauf zum Norden. Selbstverständlich benutzte sie auch der Europäer als Basis für sein Vordringen. Alle Nachbarländer sind hier beteiligt: China, Malaka, Sumatra, Java und Celebes. Chinesen und Malaien haben seit langem zur rassischen und kulturellen Mischung außerordentlich beigetragen, obwohl sie beide den Dajak nicht als gleichwertig achten, sondern als tieferstehend untergeordneten ansehen.

Vor allem nach malaiischer Rechtsauffassung hat derjenige, der sich einer Flußmündung zu bemächtigen versteht, auch das Recht und die Herrschaft über das ganze Stromgebiet. Wenn praktisch die freiheitsliebenden Dajak diese Fremdherrschaft auch nicht anerkannten, so blieb eine Vermischung doch nicht aus; und auch die minderwertigeren moralischen Eigenschaften des Küstenmalaien fanden bei den in Mitleidenschaft gezogenen Dajak ebenso Eingang wie die größere Unternehmungslust und Zivilisation der Fremden. Die geographischen Verhältnisse des Landes sind dabei bedeutsam für das Ausmaß dieser rassischen, moralischen und kulturellen Beeinflussung. An gut befahrbaren Strömen, wie dem Kapuas und seinem großen Nebenfluß Melawi, und an einigen Strömen des Südens ist sie am weitesten fortgeschritten. Im Osten am Mahakam, der schon im mittleren Lauf durch schwere Stromschnellen das Aufwärtsdringen erschwert, oder gar noch weiter im Norden am Kajan und anderen Flüssen,

die wohl die schwersten und längsten Stromschnellen ganz Insel-Indiens besitzen, ist sie am schwächsten. Während dort im Westen und Süden die malaiische Mischung und selbst rein malaiische Bevölkerung nicht nur die Küsten besetzt hat, sondern auch weit an den Strömen landein greift, hat im Osten nur mehr eine streifenförmige Küstenbesetzung vornehmlich von Celebes herüber stattgefunden. Hier sind es besonders Buginesen, die sich mit Dajak mischten und ihnen natürlich als erstes den Islam brachten. Im Stromgebiet des Barito und schwächer auch am Unterlauf des Mahakam haben dann vor allem hindujavanische Einflüsse in Rasse und Kultur gewirkt. Gerade das Land am unteren Barito, das heute von dem vorhin erwähnten „Bandjaresen“-Mischvolk bewohnt wird, ist durch diese hochstehende Beeinflussung und durch weitere dauernde Aufnahme von malaiischen, arabischen, indischen Elementen dem Rassen- und Kulturverband der Dajak am weitesten entrückt. Große Dorfgemeinschaften, Bewässerungsreisbau, Viehwirtschaft, lebhaftes Marktwesen, beachtenswerter Bildungsgrad, gesellschaftliche, religiöse und sogar schon parteipolitische Organisation schaffen dort Verhältnisse, die kaum noch denen der hochentwickelten Insel Java nachstehen. Hier würde es mehr als paradox sein, auch nur noch in beschränktem Maße von einem „Urwaldvolk“ sprechen zu wollen.

Das aber sind weitgehend noch die echten Dajak! Mögen sie rassisch noch so verschieden sein, der Urwaldumwelt sind sie doch alle unterworfen und müssen ihr in Wirtschaft, Siedlung, Verkehr, Kult, kurz in ihren ganzen Lebensäußerungen Rechnung tragen. Betrachten wir nun, wie sie diese Umwelt nutzen, wie sie sie abzuwandeln versuchen und wie sie andererseits doch immer wieder durch sie in Schranken gehalten werden.

Man kann oft lesen, auch in Abhandlungen über die Dajak, daß der tropische Wald verhältnismäßig mühelos mancherlei Gaben verschenkt und darum die Energie seiner Bewohner schwäche. Ich muß sagen, daß ich diese Ansicht nicht teilen kann. Mag es vielleicht auch nicht allzu vieler Anstrengungen bedürfen, gewisse Güter in ihm zu sammeln, so müssen sie doch alle erst einmal aufgefunden, nutzbar gemacht und schließlich auch abtransportiert sein. Gewiß, ein einmal angezapfter Kautschuk- oder Damarbaum läßt seine wertvollen Säfte ohne weiteres Dazutun austropfen; wilde Bienen sammeln ihren Honig ohne jede Mühe für den Menschen; Rotanrohr wächst ohne jede Pflege. Aber: allein der Anmarsch zu den Fundplätzen, die Beseitigung des hindernden Unterholzes, das Anbringen von Leitern oder Fußhaltekeilen, zum Besteigen der Bäume; das Ernten, Entdornen und Schälen der Rotanranken; das nur in der Dämmerung bei Fackelschein vor sich gehende Ausheben des Wildbienenhonigs in durchweg 40—50 m Höhe auf freistehenden Bäumen, schließlich das Fortschaffen der gesammelten Produkte in vollgepackten Kiepen auf kaum sichtbaren Pfaden, die alle Muskel- und Nervenkraft beanspruchen — all das sind Leistungen, wie sie kein Forstarbeiter, kein Holzfuhrmann oder dgl. bei uns im allgemeinen zu bewältigen braucht.

Das gleiche gilt für die Jagd. Das lautlose Beschleichen eines Wildes mit dem Blasrohr, das nächtelange Warten auf den mit Hindernissen übersäten Rodungen in empfindsamer Kühle und geplagt von Moskiten; der sorgfältige Bau einer Kasten-, Klemm- oder Bambuspeerfalle und das Anbringen auffälliger Markierungen für diese letzteren, damit ein Unwissender nicht unversehens in eine solche unendlich gefährliche Falle hineinläuft, all das erfordert viel Anspannung, Arbeit und äußerste Übung. Man darf auch die Erträgnisse der Jagd nicht überschätzen. Der Urwald und selbst die Rodungen sind für sie genau so verworren und unübersichtlich wie für den jagenden Europäer, und Feuerwaffen fehlen ihnen

so gut wie ganz. Man bringt nicht viel an erbeutetem Wild nach Hause und hat oft wochenlang nicht die geringste Fleischnahrung zur Hand, obgleich man nichts verschmäht, das nur irgendwie Fleisch heißt, seien es auch Affen, Schlangen, Baumratten oder ähnliches. In manchen Gebieten an größeren Strömen gibt es zu bestimmten Jahreszeiten allerdings derartigen Überfluß an Fleisch, daß man ihn nicht bewältigen kann, oft sogar nur das Fett ausbrät und die Kadaver wegwirft. Das ist, wenn während der Reisreife Wildschweinrudel die Flüsse schwimmend überqueren, um an jenseitige Felder zu gelangen. Man beobachtet diese Züge ganz genau und speert die Tiere vom Boot aus, wenn sie ermattend mit der stärksten Strömung kämpfen. — Erscheint diese Methode ziemlich mühelos und wenig waidmännisch, so nimmt andererseits aber selbst der einzelne, nur mit dem Speer bewaffnete Dajak unbedenklich und mit größtem Mut den Kampf sogar gegen einen Banteng, ein Wildrind auf: das gefährlichste Wild, das im Archipel zu finden sein dürfte; und mehrfach trafen wir Leute, die Auge in Auge den Panther angenommen hatten.

Vor allem bei der Schweinejagd geht es dabei nicht ausschließlich um Fleisch, sondern ebenso sehr um Fett. Gerade dieses fehlt am stärksten, da der binnenländische Dajak die ölspendende Kokoskultur noch kaum kennt. Man betreibt wohl überall auch regen Fischfang auf den Flüssen und Binnenseen, aber Süßwasserfische haben ja bekanntlich nur sehr geringen Trangehalt. Zwar bietet der Wald Borneos auch Fett von pflanzlicher Herkunft namentlich in der Westhälfte der Insel. Es sind die Nüsse der Shorea-Illipi-Bäume, drüben Tengkwang genannt, die das der Kakaobutter sehr ähnliche, nur etwas härtere Tengkwang-Fett liefern. Doch sie bringen nur in 3—5jährigem Turnus Ernten, und die Dajak müssen zu dieser Zeit ganz besonders achtsam sein, um dem Rot- und Schwarzwild die begehrte Beute abzujagen. Man verwendet es beim Kochen und bringt überdies steigende Mengen der Nüsse zur Ausfuhr.

Sind wir gewohnt, den übergroßen Teil unserer Bedarfsgegenstände aus dem Reich der Kulturpflanzen, Haustiere und Bodenschätze zu decken — Gespinste, Wolle, Leder, Gummi, Baustoffe, Metalle, Glas u. dgl. mehr —, so greift der Dajak als echter Waldbewohner immer in allererster Linie auf die Schätze seiner Umwelt: des Urwaldes zurück. Sie genügen ihm zum Hausbau, zur Herstellung von Geräten, Gefäßen und selbst zur Kleidung. Neben Holz und Baumrinde sind Rohr und Blätter zum Knüpfen und Flechten, Harze und Kautschuk zum Beleuchten, Abdichten und Kleben, Säfte zum Färben, Gifte zum Töten die wichtigsten Grundstoffe.

Viel schneller und müheloser als aus Holz läßt sich aus leichten Baumrindetafeln ein Haus zusammenstellen; für Wände, Fußboden, Dachbedeckung wird sie gleichermaßen verwandt; weiter zur Herstellung von Kiepen, Reisbehältern und sonstigen Gefäßen, wie schließlich auch der früher allgemein üblichen „tjawat“: der aus geschmeidig geklopften Baumrindestreifen bestehenden Schamgürtel.

Von unschätzbbarer Bedeutung unter den Sammelgütern ist das Rotan- oder Peddigrohr, das in schwerbestachelten Ranken oft bis zu mehr als hundert Meter Länge die Wälder durchspinnt, bis in die höchsten Baumwipfel kriecht, in langen Girlanden herabhängt, mit zusammenbrechenden Stämmen heruntergerissen wird und aufs neue seine kriechenden, kletternden Lianen vorwärts schickt. Für den Wanderer ist es mit seinen dichten Panzern von Widerhaken an Blattrippen, Ranken und Geißeln das schwierigste Hindernis, das ihn belästigt. Entdornt, geschält und getrocknet findet man Rotan in jedem Hause als wichtigstes Binde- und Flecht-

material bei Hausbau und Handwerk, da Bambu auf Borneo als Werkstoff weit zurücktritt. Rotan ist auch das wichtigste Exportprodukt, mit dem die Dajak den Weltmarkt beliefern. Ein großer Teil der Exportware wird heute allerdings bereits in sog. „Gärten“ gezogen, die schneller und müheloser Rohr liefern als der weitläufige Urwald. Man pflanzt auf abgeernteten und wieder aufgegebenen Feldern Rotanableger aus. Mit dem aufkommenden Jungbusch wachsen sie dann in die Höhe und können schon nach wenigen Jahren die erste Ernte bringen. Vor allem Ostborneo liefert große Mengen. Von dort wandern sie hinüber zum Sammelhafen Makassar auf Celebes, dem bedeutendsten „Rotanplatz“ des Archipels, ja vielleicht der ganzen Erde.

Es muß besonders betont werden, daß es in allererster Linie die Sammelgüter aus dem Walde sind, die dem Dajak das erforderliche Geld zum Einkauf seiner Notwendigkeiten (Garne, Stoffe, Roheisen, Salz usw.) und neuerdings auch zum Zahlen der auferlegten Steuern bringen; viel weniger sind es handwerkliche Erzeugnisse und gar nicht der Feldbau, der noch nicht einmal immer für den Eigenbedarf ausreicht.

Ursprünglich hat der Wald mit seinem pflanzlichen und tierischen Inhalt auch ausschließlich den Nahrungsbedarf seiner Bewohner gedeckt. Wann und auf welche Veranlassung hin man dann zum geregelten Anbau bestimmter Nahrungsgewächse überging, entzieht sich bisher jeglicher genauen Kenntnis. Nicht nur größere Sicherheit und mühelosere Ernte dürften die Veranlassung zum geregelten Anbau von Nahrungsgewächsen gegeben haben, sondern auch die Tatsache, daß diese durchweg wohl-schmeckender sind als die Waldprodukte. Wenn der Dajak gleich allen anderen Naturvölkern auch gewiß nicht wählerisch ist, so weiß er doch sehr genau Schmackhaftes von weniger Angenehmem zu unterscheiden. Mir scheint, daß dabei in weit höherem Maße als bei uns der Süßigkeitsgrad unterschieden und das süßeste immer am meisten bevorzugt wird.

Ein Teil der zuwandernden Dajak hat bescheidenen Landbau sicherlich schon mitgebracht. Zu höheren Formen hat er sich aber lange und zum Teil sogar bis heute noch nicht entwickelt. Als allgemein bekannte Nahrungspflanzen für alle Dajak kann man nur Reis und rote Pfefferschoten nennen; auch Kassaveknollen und Bananen haben sie wohl alle übernommen. Dazu kommen Brotbäume und Kürbisfrüchte. Aber nicht einmal Mais oder gar Zuckerrohr, Papaya, Erdnuß sind bis in alle Winkel hinein bereits bekannt. Vor allem ist noch kein einziger Dajakstamm bisher zur Pflugkultur übergegangen; selbst der Hackbau dringt erst zögernd an den Randgebieten ein. Fast durchweg wird nur reiner Pflanzbau betrieben, verbunden mit extensivster Brandwirtschaft. Sie hat auf weite Strecken hin den Primärwald in eine sekundäre Formation verwandelt im trockneren Osten des Landes sogar weithin in Savannen und Steppen.

In jedem Jahr aufs neue muß der Dajak den Kampf gegen den Wald aufnehmen, um neue Felder zu gewinnen, denn fast überall wird schon nach einmaliger Reisernte und einer anschließenden Zweitbestellung mit Kassave oder Mais das Land bereits wieder aufgegeben. Nicht eigentlich, weil der Boden dann schon völlig erschöpft wäre, sondern vor allem auch, weil sich im zweiten oder gar dritten Jahr Gras, Kräuter und Buschwerk noch stärker durchsetzen und schwieriger unterdrücken lassen als im ersten Jahr nach der Rodung. So ist ein dauerndes Weiterwandern der Feldstücke erforderlich. Naturgemäß beginnt man in der Nähe der Siedlungen und zunächst an den Flüssen, um leicht im Boot zu den Feldern gelangen zu können, und rückt später erst landeinwärts. Dieses allmähliche Weiter-rücken bedeutet jedoch keineswegs immer einen Fortschritt in der Öffnung des Geländes, im Gegenteil: der aufkommende Sekundärwald ist weit ver-

worrener und verkehrsfeindlicher als der jungfräuliche Urwald. — Niemals wird man Wald schlagen, ohne nicht vorher umständlich allerlei magische Anzeichen zu prüfen und den richtigen Zeitpunkt zu bestimmen. Waldgebiete, Baumgruppen oder auch Einzelbäume, die sich als Aufenthaltsplätze von Geistern erwiesen haben, wird der Dajak selten berühren. Trifft man daher in unbewaldeten Gebieten plötzlich scheinbar ganz unmotiviert ein restliches Stück Wald an, so kann man immer sicher sein, daß es ein Geisterbezirk ist. Doch habe ich den Eindruck gewonnen, daß der Dajak infolge Fehlens des Tigers auf Borneo längst nicht so viele Schrecken im Walde fürchtet als andere Waldvölker in Tigergebieten.

Stets muß man früh genug mit dem Roden, der anstrengendsten und gefährlichsten Arbeit, die es für den Dajak gibt, beginnen, damit beim Einsetzen der auf Borneo sehr kurzen Trockenzeit alles geschlagen ist und dann ausdörren kann. Ein Ausbleiben oder selbst schon ein verspäteter Beginn der Trockenzeit hat immer schwerwiegende Folgen, weil selten Vorräte genug vorhanden sind, um eine verspätete Ernte auszugleichen. — Helfen bei der Beseitigung des Unterholzes auch Frauen und Kinder mit, so ist das anschließende Fällen der größeren Stämme ausschließlich Angelegenheit der Männer. Je dicker ein Baum und je härter sein Holz ist, um so höher schlägt man ihn ab, um Werkzeug und Arbeit zu sparen. Eine schlanke, mit ein paar Kerben versehene Stange genügt als Leiter, um die gewünschte Höhe zu erreichen. Bienenbäume wird man immer schonen, weil die Bienen sie immer wieder bevorzugen werden. Was sonst noch stehen bleibt, ist entweder, wie schon erwähnt, Sitz eines Geistes, oder aber wird giftiger Säfte halber gefürchtet, wie vor allem in den Sumpfwäldern des Tieflandes der Buta-Buta-Baum, dessen Saft angeblich blind machen soll (buta Malaiisch = blind) und der rötliche Renggas, dessen giftige Härchen einen bösartigen Hautausschlag verursachen.

Gegen Ende der Trockenzeit erfolgt das Brennen. Kleinere unverbrannte Äste werden anschließend auf Haufen zusammengetragen und durch ein zweites Feuer beseitigt. Was auch dann noch nicht vernichtet ist, bleibt liegen, die angekohlten Stümpfe bleiben stehen; und zwischen diesen Wirrwarr von Holz werden nun von Männern und Frauen gemeinsam mit Hilfe der Pflanzhölzer Löcher in den von Asche bedeckten Boden gestoßen und aus hübschen Säckörbchen Reis- oder Maiskörner hineingeworfen. Man macht sich nicht einmal die Mühe, die Löcher, etwa mit den Füßen, zu schließen. Der nächste Regen mag es tun, und allein von ihm hängt dann auch das Aufgehen der Saat ab.

Hauptsorge ist später das Fernhalten der Schädlinge, vor allem der Vögel und des Wildes. Einzäunungen sieht man nur in den seltensten Fällen; wohl aber alle möglichen Vorrichtungen zum Verscheuchen der Vögel, vor allem die im ganzen Archipel bekannten Schnüre aus Rotan, die mit großen Blättern, neuerdings auch wohl mit Blechdosen usw. behangen, kreuz und quer über die Felder gespannt sind und von einer zentralen Wachhütte aus von Kindern, alten Leuten, Krüppeln während der Reifezeit der Frucht durch Ziehen in Bewegung gesetzt werden. Gefahr droht auch durch Ratten, und in so größerem Maße, je mehr bei guter Preiskonjunktur für die Häute den Schlangen, dem größten Feind der Ratten, nachgestellt wird. Große Ausfuhr von Schlangenhäuten hat immer verminderte Reisernte durch Rattenschaden zur Folge.

Die Pflege der Felder nach der Aussaat ist recht unterschiedlich bei den einzelnen Dajakgruppen. Während die Iban z. B. keinen Finger mehr daran rühren, sagt man ihren nächsten Nachbarn, den vermutlich von Celebes her eingewanderten Embaloh nach, daß ihre Frauen sehr sorgfältig das Unkraut bekämpfen; und so werden bei ihnen die Felder auch

mehrere Jahre hintereinander benutzt. Im allgemeinen ist aber bis zur Ernte schon wieder allerlei Kraut und Gras hochgewachsen, und gar die Ernte der Zweitgewächse, etwa der Kassaveknollen, geht gewöhnlich schon wieder in einer wahren Wildnis vor sich, die nach unseren Begriffen keine Ähnlichkeit mehr mit einem „Felde“ hat.

Da eine einmal gebrauchte Ladang (wie die Brandfelder drüben heißen) in der Regel erst nach 10—15 Jahren wieder herangezogen werden kann, wenn der Sekundärwald hoch genug ist, so rücken die Felder immer weiter von der Siedlung ab. Dann kann es geschehen, daß schon während der Säuberungsarbeiten das ganze Dorf unter Mitnahme der Hühner und Hunde in primitive Hütten, oft nur unter windschirmartige Abdächer auf die Rodungen übersiedelt und die Wohnungen, Schweine und Fruchtbäume der Stammsiedlung in der Obhut einiger alter Leute zurückläßt. Wir sind oft genug durch solche ausgestorbenen Dörfer gekommen. Vor allem aber während der Reife, wenn ein ständiges Bewachen nötig ist, ziehen die einzelnen Familien gern hinaus auf die Felder in etwas stabilere Häuschen, die gegebenenfalls auch mehrere Jahre hintereinander bewohnt werden können, solange die Felder in der Nachbarschaft angelegt werden.

Diese Art der Einzelsiedlung ist aber nur vorübergehende Ausnahme für die Dajak. Im allgemeinen leben und wohnen sie in außerordentlich engem Verband. Auch Dörfer, die sich aus einzelnen Häusern für jede Familie zusammensetzen, sind nicht die allgemein übliche Norm. Wir fanden Dörfer mit ursprünglichen Einzelhäusern nur bei den Bergbewohnern von Songkong in der Westabteilung. Doch waren sie durch Plattformen und Verbindungsbrücken immerhin zu einer geschlossenen Ganzheit verbunden. Es ist anzunehmen, daß das schwierige Gelände an den sehr schrägen Berghängen die Anlage von Gemeinschaftshäusern erschwert und diese letzteren nur aus diesem Grunde nicht auch von den Songkong-Leuten bevorzugt werden. Es muß hierbei erwähnt werden, daß die meisten Gebirge Borneos, abgesehen von den randlichen Tälern, vollkommen unbewohnt sind und daher nur wenig Vergleichsmöglichkeiten mit den Siedlungen der Songkong-Stämme vorhanden sind. Dort in den schroffen, schwer zerschluchteten und daher recht unzugänglichen Bergen von Songkong wird es sich um Rückzugsgebiete handeln.

Notgedrungen müssen diese Bergbewohner auch darauf verzichten, die Siedlungen in nächster Nähe der Flüsse anzulegen, wie es im übrigen Grundbedingung für jede dajaksche Dorfanlage ist. Denn mehr als auf jeder anderen Insel des Archipels spielen auf Borneo die Flüsse als einzige offene Verbindungswege die Rolle der Verkehrsträger; und selbst rasche, unberechenbare Veränderungen des Wasserstandes, die schwersten Wildwasser, Stromschnellen und Untiefen können den Dajak nicht davon abhalten, sie den düsteren, unübersichtlichen Landwegen vorzuziehen. Wo immer es geht, meidet man den Fußpfad durch die gefahrenreichen Wälder. — Den Flüssen entnimmt man auch unbedenklich Trinkwasser und benutzt sie gleichzeitig als naturgegebene Gelegenheit zum Baden, Waschen und zur Abfuhr der Fäkalien. — Umzäunungen der Siedlungen sind nicht unbedingt Regel; sicher haben sie früher Verteidigungszwecken gedient, und man fühlt sich hinter einem Zaune auch vor Geistern sicherer. Heute scheinen sie nur noch da zu sein, um die Schweine am Fortlaufen zu hindern. Wo sie vorhanden sind, muß man sie auf gekerbten Balken übersteigen; Öffnungen oder Tore in ihnen gibt es nicht.

Der Zusammenschluß eines Stammes in einem gemeinsamen Haus ist bei den Dajak die Regel. Es wird so lange vergrößert, wie der umgebende Raum in erträglicher Entfernung Menschen ernähren kann. Dann wird es entweder im ganzen verlegt, bei manchen Stämmen vollkommen

aufgegeben, bei anderen sorgfältig abgebrochen und Stück für Stück umtransportiert, oder es spaltet sich zunächst ein Teil ab und beginnt an anderem Orte mit einer neuen Siedlung. So ist die Größe dieser sog. „Langhäuser“ der Dajak ganz verschieden. Wir trafen das kleinste mit zwei und das größte mit 56 Familien. Es war gegen 300 m lang. Die grundlegenden Arbeiten beim Neubau einer solchen Siedlung sind Gemeinschaftsarbeit, also die Herrichtung des Platzes, das Fällen, Behauen, Herbeischaffen und Aufstellen der tragenden Pfeiler, die Anfertigung der Umzäunung und Treppen und der vielfach üblichen erhöhten Stege, die vom Zauneingang zu den Haustreppen führen. Der Ausbau der einzelnen Familienkammern und des dazugehörigen Vorraumes aber ist Sache des Einzelnen, und eine Einheitlichkeit ist darum nicht immer gewahrt. Anerstrebt aber wird sie für eine gleichmäßige Höhe und Breite des Daches, der Vorhalle und der Dorfstraße.

Diese letztere ist nicht in allen Dajaksiedlungen und nicht einheitlich vorhanden. Manchmal liegt sie tiefer, meistens aber in gleicher Höhe mit dem Fußboden des Hauses. Fast immer besteht sie aus ungeteilten oder gespaltenen Bamburohren oder auch aus Baumrindetafeln, alles untereinander durch Rotan verknüpft. Merkwürdigerweise führen die Treppen nicht zu diesen Straßen hinauf, sondern unmittelbar ins Haus hinein. Manchmal sind es Stangen mit angebundenen Querhölzern, häufiger aber eingekerbte Stufenbalken, auf denen man hinaufgelangt.

Oben betritt man, bei kürzeren Häusern nur von der Giebel-, bei längeren außerdem auch in Abständen von der Traufenseite her zunächst die gemeinsame Vorhalle, die in der Längsrichtung des Hauses die eine Hälfte einnimmt. Hier spielt sich in der Regel das Handwerk ab, hier werden Beratungen, Zaubersitzungen, Festlichkeiten durchgeführt. Hier schlafen die unverheirateten jungen Männer, wenn gleichzeitig heiratsfähige junge Mädchen in der Familie vorhanden sind; und die durchkommenden Fremden. Manchmal, aber nicht regelmäßig, befinden sich hier auch die Reisstampfböcke, die Schmieden und auch besondere Feuerstellen für die etwaigen Gäste. Jeder einzelnen Familie steht überdies der Platz vor ihrer Kammer zum Aufenthalt, zum Aufbewahren von Matten, Brennholz, Gerätschaften, Waffen usw. zur Verfügung. Alle diese Dinge sind nicht etwa Gemeinschaftsbesitz, sondern gehören dem einzelnen, der sie anfertigte, erbte oder sonstwie erwarb. Die kommunistische Gesellschaftsordnung ist, wie für die meisten Naturvölker, so auch für die Dajak nur eine Basis, nicht aber eine bis in alle Einzelheiten durchgeführte Konsequenz.

Gemeinschafts-, also Stammesbesitz sind der Boden, das Land, in dem der Stamm wohnt; auch das Haus und dann vor allem die Sklaven, die es auch heute trotz der offiziellen Aufhebung der Sklaverei noch vielfach gibt, ohne daß man sie von den übrigen Bewohnern unterscheiden könnte. Sie stehen dem einzelnen Stammesgenossen nur als Helfer zur Verfügung, können aber von diesem weder verkauft noch vererbt oder bei Fortzug mitgenommen werden, sondern bleiben immer Eigentum des Stammes. Über dieses hat der Häuptling als Stammes- und Dorfoberhaupt die Verwaltung. Die Tatsache, daß die Häuptlingswürde erblich ist bzw. vor der Dazwischenkunft der Holländer erblich war; daß es überdies Freie und Hörige gibt, harmoniert schon in keiner Weise mehr mit dem kommunistischen Prinzip. So hat jeder also auch sein ganz persönliches Eigentum, das immer in seiner Familie bleibt oder z. T. ihm auch beim Tode mitgegeben wird. Auch der geerntete Reis von dem jeder einzelnen Familie zugewiesenen Stück Land ist deren Privatbesitz. Sie hat ihn zu ernten, zu trocknen, zu verwahren und einzuteilen. — Zum Trocknen dienen vor

allem jene erhöhten Dorfstraßen oder einzelne Plattformen vor den Kammern, wenn durchlaufende Straßen fehlen.

Dieses Stammeshaus ist für die meisten Dajak die eigentliche Welt, in der sie von der Geburt bis zum Tode verweilen. Ausgesprochene Wanderer sind nur die Iban. Besitzt der Stamm nur ein einziges Dorf, so wird auch in der Regel im gleichen Hause geheiratet, denn zu anderen Stämmen werden nur geringe Beziehungen unterhalten, häufig genug feindlicher Art. Der Handelsaustausch untereinander ist minimal; er beschränkt sich im großen und ganzen auf bestimmte alte Perlen, Töpfe, Gongs und Messer. Das rechtliche Oberhaupt dieser im Hause vereinten Stammesgemeinschaft ist der Häuptling. Er wurde auch von den Holländern gewissermaßen als unterster Verwaltungsbeamter übernommen. Er muß in Streitfällen Entscheidungen treffen und kann auch Strafen, meist in Form von Bußen, verhängen. Weltliche Machtmittel stehen ihm aber nicht zur Verfügung. Die Urwaldumwelt, die allen gleichmäßige Schwierigkeiten auferlegt, läßt es nicht zu, daß ein Mensch über dem anderen steht. Darum sind selbst die Sklaven in ihrer Stellung und all ihrem Tun kaum von den Freien zu unterscheiden. Darum auch die verhältnismäßig hohe Stellung der Frau, die bei manchen Dajak selbst die Priesterwürde einnehmen kann. Unterworfen ist man lediglich der Adat, dem althergebrachten Sittengesetz und Gewohnheitsrecht, das man sich selbst geschaffen hat, getrieben von der dem Menschen innewohnenden Moral. Die Achtung vor der Adat und die Furcht vor der öffentlichen Meinung bei Verfehlungen gegen diese Adat sind die stärksten Stützen des Häuptlings bei der Durchführung seines Amtes als oberster Richter.

Die andere Hälfte des Hauses umfaßt die Kammern der einzelnen Familien, und zwar hat im allgemeinen jede Familie nur einen Raum. Nur bei Häuptlingen sah ich zuweilen eine Doppelkammer entweder in der Mitte oder am Kopfe des Hauses. Wohl aber stehen die nebeneinanderliegenden Kammern eng verwandter Familien gern durch kleine Durchschlupfe in Verbindung: eine Tafel Baumrinde, die einfach beiseitegesetzt oder -geschoben wird. Trotz des Kollektivismus, der dem Dajak bei Festlichkeiten und Zaubersitzungen, bei Waldschlag, Handelsfahrten und Kopffjägerzügen eigen ist, kennt er doch auch ein recht enges Familienleben. Ich habe immer wieder beobachten können, wie die einzelnen Familien sich zusammenhielten, meistens nach dem Tagewerk in ihren Kammern beisammen hockten, gemeinsam aßen, bastelten, diese und jene Tageserlebnisse austauschten, sich mit ihren Kindern abgaben, Brennholz für den kommenden Tag herrichteten, einen etwaigen Überschuß an gefangenen Fischen säuberten und einsäuerten u. dgl. mehr.

In der gleichen Kammer wird auch gekocht und auf Matten geschlafen, die tagsüber aufgerollt im Dachgebälk liegen. An Hausrat ist nicht viel vorhanden; außer den Matten vor allem Körbchen, Taschen und Säcke mit allen möglichen Notwendigkeiten; ein bißchen billiges Importgeschirr in geflochtenen Behältern, allerlei Gerätschaften für Jagd, Fischfang und Zauberei; dann vor allem große Tontöpfe zum Aufbewahren von Reis, eingesäuerten Schweinefleisch, Durianmus, Reiswein und ähnlichem. Sie haben oft sehr hohen Besitz- und Tauschwert, sagt man von manchen der berühmtesten dieser „Tempajan“ doch, daß sie ein paar Tausend Gulden aufwiegen und gegen ein ganzes Dorf eingetauscht werden könnten. Diese sollen aus den Werkstätten altjavanischer Herrscher stammen. Bei der Erschöpfung der Welt, so weiß man zu erzählen, sei dem göttlichen Schöpfer ein wenig Ton übriggeblieben. Er übergab ihn dem Beherrscher des Hindujavanischen Reiches und dieser ließ solche Töpfe daraus anfertigen. Bedingung war, daß niemals eine Frau zusehen sollte. Als die neugierige

Frau des Herrschers doch einmal in die Werkstatt eindrang, schwand der Vorrat an Ton und es blieb daher bei den wenigen bis dahin fertiggestellten Töpfen. Hohe Verehrung wird ihnen zuteil. So haben sie die Rolle von ausgesprochenen Fetischen übernommen. Die Chinesen als spätere Importeure ähnlicher Töpfe haben sich die Sage und den Verehrungskult zunutze gemacht und die Werte unnötig in die Höhe getrieben. — Wertvoller Besitz sind auch die Gongs, teils javanischen, teils chinesischen Ursprungs. Sie sind einerseits Kultinstrumente und haben andererseits Geldwert, je Handspanne Durchmesser soundso viele Gulden.

Der Dajak selber versteht weder Bronze zu gießen noch Töpfe zu formen. Zur ersteren fehlen die Grundstoffe und an letzteren hat er nicht unbedingt Bedarf. Als wasserdichte Gefäße genügen ihm Abschnitte des Bamburohres oder Kürbisfrüchte, deren Fleisch man verfaulen läßt und die dann als Flaschen vor allem zum Wasserholen Verwendung finden. — Ebenso einfach, ohne große Mühe sind auch Fackeln herzustellen. Über einer Holzrolle oder einem Baumbuabschnitt wird ein Bananenblatt aufgerollt, zusammengebunden und diese Hülse dann mit Damarharzstückchen gefüllt. Obwohl Borneo zu den bedeutendsten Erdölländern Asiens gehört und sowohl an der Ost- wie an der Westküste große Petroleumraffinaden der Shell und Standard Oil vorhanden sind, ist in den zentralsten Teilen der Insel doch Damarharz noch ausschließliches Beleuchtungsmittel. Es war ein unvergeßlicher Eindruck, wenn in den langen Häusern abends vor jeder Türe eine solche Fackel in mehr oder minder kunstvollem Ständer aus Rotan oder Holz loderte und diese seltsame „Straßenbeleuchtung“ sich mit letzten glutenden Pünktchen oft in 2—300 m Entfernung vor den letzten Kammern im Finstern verlor. — Gelegentlich, bei Überfluß an Wildschweifett, wird auch solches zu Beleuchtungszwecken herangezogen; daneben gibt es heute vielfach kleine Blechlämpchen oder Flaschen mit einem Docht für Petroleum. — Zum Anzünden hat man heute fast überall schon Feuerzeuge, zuweilen auch Streichhölzer, zum mindesten Stahl und Stein. Doch wird trotzdem gern ein „ewiges Feuer“ durchgehalten, das man sich wohl auch im Bedarfsfall von Kammer zu Kammer gegenseitig ausleiht. Ich habe selbst gelegentlich noch Ruderer gehabt, die vorn im Boot ein Stück langsam glimmendes Holz zum Anzünden der Zigaretten liegen hatten.

Größere handwerkliche Geschicklichkeit erfordert schon die Verarbeitung von Baumrinde und Rotan. Es sind die wichtigsten Grundstoffe für das Handwerk, das sich ja in allererster Linie auf die im Wald vorhandenen Mittel stützen muß. Die Rinde bestimmter Bäume wird nach mehrfachem Kochen, Gären, Waschen und Trocknen mittels der allgemein üblichen Methode durch Klopfen mit verschiedenartig geriffelten Walzen und Klötzen geschmeidig gemacht und auf gleichmäßige Dicke gebracht. — Rotanrohr muß, wenn es nicht im ganzen verwandt wird, zunächst auf bestimmte Stärken geschnitten werden. Die meisten Dajak machen das mit Übung und bloßem Augenmaß einfach mit ihren Buschmessern und kleineren, krummstieligen Schnitzmessern. Bei den Kutai und anderen bedient man sich einer einfachen Hilfsvorrichtung: das Rohr wird durch zwei in einen Holzklötz getriebene Messerchen, die winklig in dem gewünschten Abstand gegeneinander stehen, gezogen, und man erhält so außerordentlich gleichmäßiges Flechtmaterial. Das weiche Innenstück wird dabei nicht verwandt. — Starker halbiertes Rotan als Längs- und Baumrinde als Querstreifen ergeben schwere, dauerhafte Matten. Nur Männer befassen sich mit dieser Arbeit, die ein gutes Maß von Körperkraft voraussetzt. Mit ihnen legt man gern die Vorhallen und Wohnkammern aus und sie werden auch von Malaien und Chinesen als Tauschware erworben. —

Auch die Herstellung der Fischreusen aus Rotan habe ich immer nur bei Männern gesehen. Sie fehlen in keiner Dajakwohnung, ist Fisch doch die wichtigste und oft einzige Zuspense zum Reis. Der Fang in Reusen ist dabei die einfachste Methode. Sichere Hand und lange Übung erfordert dagegen der Fang mit dem Speer. Auch mit Netzen wird gern gearbeitet, etwa so, daß man Nebenflüßchen an ihrer Mündung in den Hauptfluß mit Spann-Netzen absperrt und von oben her die Fische durch Lärm, Aufschlagen mit Stangen, Loslösen von Ufersteinen u. dgl. hineintreibt. Auch das große bleibeschwerte Wurfnetz ist als Fremderzeugnis überall vorhanden, wo die Flüsse tief genug für seine Verwendung sind.

Eine der wichtigsten Gerätschaften aller Dajak sind die Kiepen, in denen alle Lasten auf dem Rücken befördert werden. Die malaiische Trag-



Abb. 2. Eine Matte aus gespaltenem Rotanrohr und Baumrindestreifen wird angefertigt. Rechts: Kiepen aus Rotan mit Rückenbrett, hinten: Matte aus Blattgeflecht, unten sieht man den Lattenflur der Vorhalle aus gespaltenem Bambus.

stange ist völlig unbekannt. Auch die Herstellung dieser Kiepen fällt ins Bereich des Rotanhandwerkes. Man flicht sie in sorgfältigen Mustern und sehr dauerhaft; bei allen Stämmen in anderer Ausführung, bald mit, bald ohne Rückenbrett oder Deckel, schmal und röhrenförmig, eckig, kurz, eng- oder weitmächtig, mit oder ohne besonders verstärkten Boden. Die Traggurte sind wieder aus Baumrinde, und zwar hat eine Kiepe stets solche für die Schultern und auch für die Stirn, trägt doch der Kopf bei allen Lasten tüchtig mit, damit man notfalls im schwierigen Waldgelände die Hände immer frei hat zum Kappen und Festhalten.

Die Anfertigung von leichteren Matten, von Körbchen, Taschen und Hüten u. dgl. mehr ist Sache der Frau. Wer einmal durch unsere Museen geht, wird immer wieder seine Freude haben an der Sorgfalt, der Feinheit und den hübschen Mustern gerade der dajakschen Flechterzeugnisse. Fast bis zur Feinheit eines Roßhaares vermögen die Dajakfrauen den Rotan aufzuspleißen, ihn mit dem Saft aus zerstampften Wurzeln des Engkudubusches (*Morinda tinctoria*) rot zu färben und ihn derart geschickt zu verflechten, daß er selbst wasserundurchlässig wird. — Es ist begreiflich, daß jedes Dajakmädchen es sich zur Pflicht anrechnet, den auserwählten Jüngling durch kleine Erzeugnisse seiner Flechtkunst, vor allem Betel- und Tabaktäschchen zu erfreuen. — Ohne Frauen, die oft bis in die Nacht hinein handwerkern und basteln, ist ein Dajakhaus überhaupt nicht zu

denken. Sicher sind diese Arbeiten ein Ausgleich für die geringe geistige Tätigkeit, die durch die Enge des Lebensraumes und das Gleichmaß des Geschehens bedingt ist.

Auch Metallhandwerke sind dem Dajak nicht fremd. Eisen versteht jede einzelne Gruppe zu schmieden. Doch steht nicht fest, welche Dajak von Haus aus auch Eisenerz zu finden und zu schmelzen verstanden. Gegenwärtig sind nur am oberen Kahajan im Südosten Borneos noch kleine Eisenschmelzen bekannt; im übrigen wird ausschließlich gekaufte Roheisen verarbeitet, namentlich zu kurzen Schwertern, Busch- und Reismessern, Beilen, Speer- und Fischespesspitzen, Angelhaken. Man muß sich oft wundern, mit wie wenig Eisen der Mensch auskommt, wo es bei uns doch zum unentbehrlichsten aller Rohstoffe geworden ist. Die kleinen Schmieden sind einfachster Art. Der Blasebalg besteht aus Bamburohren. In ihnen laufen kleine, mit Hühnerfedern umwickelte Kolben. Der Amboß ist ein Stein, der Hammer ein in einen Griff geklemmtes, mit Rotan verwickeltes Stück Roheisen, wenn nicht gar ebenfalls noch ein Stein. Als Schmiedekohlen nimmt man gern die harten Schalen fetthaltiger Nüsse. Mit diesen bescheidenen Hilfsmitteln versteht man selbst die berühmten Mandau-Schwerter herzustellen, die einstigen Waffen der Kopffjäger, die ihrer hervorragenden Qualität und kunstvollen Bearbeitung halber höchste Anerkennung finden. — Es wurde mir drüben glaubhaft erzählt, daß einige deutsche Landsleute auf Borneo einmal ein solches Mandau, mit dem man ohne weiteres einen mäßig dicken Nagel durchschlagen konnte, an Krupp eingeschickt hätten mit der Bitte um Feststellung, was für ein Stahl dafür verwandt sei. Die Antwort lautete, es sei ein ganz gewöhnliches Eisen, das jedoch durch einen sehr langwierigen und raffinierten Verarbeitungsprozeß in Holzkohlefeuer mindestens die Qualität des besten deutschen Werkstahles erreicht habe.

Neben der Verarbeitung von Eisen fiel uns vor allem bei den Iban-Dajak die Verwendung von Kupfer und Gold auf; und zwar zur Herstellung von Schmuck und — Goldzähnen. Man durchbohrte dort nicht nur, wie es bei manchen Völkern üblich ist, die Zähne, um kleine Metallnieten mit Sternchen, Blümchen usw. durchzustecken, sondern man fertigte ganze Gebisse aus Kupfer- oder Goldlegierungen an und überzog damit die Zahnreihen. Sicherlich ist es eine jüngere Kunst, an den Küsten den chinesischen Zahnärzten abgesehen und dann übernommen. Aber sie zeugt davon, wie leicht und gern selbst diese einfachen Waldvölker Fertigkeiten bei sich heimisch machen, an deren Erzeugnissen sie Freude haben; gilt doch der künstliche Zahn bei allen Malaien als ein sichtbares Zeichen von Wohlstand und erhöht die Begehrlichkeit.

Die Fähigkeit, Holz zu bearbeiten, war bei den einzelnen Dajakgruppen außerordentlich verschieden ausgebildet. Bei den Songkong-Leuten und ihren Nachbarn fehlten Holzschnitzereien so gut wie ganz. Sehr plumpe Figuren trafen wir erstmalig bei den Iban an Hauspfeilern in den Vorhallen, teils reliefartig herausgeschnitten, teils auch vollständig herausgearbeitet. Bei den Embaloh, die nicht nur, wie ich schon erwähnte, in der Pflege der Reisfelder, sondern ganz allgemein einen weit höheren Kulturstand erreicht haben, traten dann in weit größerer Zahl und Mannigfaltigkeit Holzschnitzereien an Pfeilern, Treppenköpfen, Fackelständern und ähnlichem mehr auf. Die gern gewählte dämonisch verzerrte Kombination von Mensch und heiligem Krokodil an den Treppenköpfen hat natürlich die Aufgabe, schädliche Einflüsse am Eintritt in das Haus zu hindern. — Am höchsten entwickelt war die Schnitzkunst bei den Bahau. Tierkörper, mit Vorliebe Eidechsen, Krokodile, Hunde waren dort an vielen Pfeilern und Türen angebracht und in weit feinerer Ausführung als bei den übrigen Dajak. Nur

die Ngadju beweisen an ihren Totenpfeilern und Knochenhäusern ähnlichen Kunstsinn.

Bei den Bahau überraschte mich auch das Vorhandensein von selbstgefertigten Mühlen zum Enthülsen des Reises, die wir sonst nirgends auf dem ganzen Zuge gesehen haben. Zwei zylindrische, geriffelte Holzblöcke werden in einem Gehäuse übereinander angebracht. Der Reis wird oben hineingeschüttet und nun durch Hin- und Herdrehen des oberen über dem unteren Teil enthülst. Solche landwirtschaftliche Hilfsgerätschaften über-



Abb. 3. Bahau-Mädchen (mit Ohrgehängen) an einer Reistenthülsungsvorrichtung. Zwei zahnradförmige Kegel werden gegeneinander gedreht. Zwischen ihnen wird der Reis enthülst.

raschen um so mehr, weil der Feldbau im ganzen ja so überaus primitiv ist. Nur bei den Embaloh sah ich noch etwas Ähnliches: dort waren selbstverfertigte Zuckerrohrmühlen aus Eisenholz in Gebrauch, zur Gewinnung von Zuckerrohrsaft zur Weinbereitung. Die Iban, die ebenfalls Zuckerrohr kennen und anbauen, verwandten statt dessen ganz einfache Hebelquetschen, die wie ein Pumpenschwengel gehandhabt werden.

Noch mehr überraschten mich, allerdings nur ein einziges Mal auf dem ganzen Zuge, einige dajakische Gemälde. Ein junger Künstler vom Stamme der Ketungau, der schon bis ins Serawaksche hinüber Reisen unternommen hatte, war der Urheber. Ganz moderne Motive, z. B. einen Europäer auf der Jagd, hatte er mit den zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln darzustellen versucht: als Leinwand diente eine Tafel Baumrinde, als Pinsel ein Büschel Palmfaser, als Farben

Der Außenstehende wird sich schwerlich eine Vorstellung davon machen können, von welcher besonderen Wirkung das unerwartete Zusammentreffen mit diesen farbenfrohen Kunst-erzeugnissen war, dort in der rußigen schmutzverkrusteten Vorhalle jenes einsamen Dajakhauses mitten im unberührtesten Borneo.

Als ein Handwerk, das besondere Kunstfertigkeit und Ausdauer voraussetzt, sei noch die Ikat-Färberei und Weberei erwähnt, wie sie vor allem bei den Iban und ihren Nachbarn in Blüte steht. Die Garne dazu werden durchweg gekauft; Gespinstpflanzen und Spinnerei werden nirgends angetroffen. Mittels Rhizinusöl und in Wasser verrührter Reisstroh-Asche wird das Garn zunächst vorgestrichen, um es aufnahmefähiger für Farbe zu machen; als Pinsel dient wieder ein Büschel Palmfaser. Dann werden auf den ausgespannten Kettfäden die künftigen Muster, die das Gewebe tragen soll, mit Basthalmen abgebunden. Da man gewöhnlich zweifarbige Muster in Rot und Indigo über der grauen Naturfarbe des Garnes erzielen will, müßte eigentlich ein zweimaliger Abbinde- und Färbeprozess vorgenommen

werden. Doch wird gewöhnlich zuerst Indigo und später das Rot mit über das Indigo hinweg gefärbt, ohne dieses wesentlich zu beeinflussen. Trotzdem ist das Ikaten eine recht langwierige Arbeit, und die Ibanmädchen haben allen Grund, auf ihre Erzeugnisse stolz zu sein und ein wenig damit zu kokettieren.

Besonders gehoben wird diese Art der Bekleidung durch die gleichzeitige Verwendung von allerlei Schmuck, vor allem der „rawai“, der Leibspiralen. Die einfachsten von ihnen bestehen aus Rotanringen, blau und rot gefärbt; die wertvolleren sind mit schmalen Streifen von Messingblech umwickelt. Der meiste Schmuck ist jedoch fremden, chinesischen Ursprungs: Gürtel aus Singapore Dollars und indischen Rupien, Ketten, Ringe, Kämme, kleine Kopfkronen aus Silber oder Silberimitationen. — Mit besonderer Sorgfalt schmückten sich die Iban-Mädchen immer, wenn sie uns als Trägerinnen zugeteilt wurden — es waren die einzigen Dajak, bei denen auch Frauen Trägerdienste verrichteten —; sicherlich benutzten sie die Gelegenheit, um in den benachbarten Dörfern einen recht begehrenswerten Eindruck zu machen. War doch gerade bei diesen Iban eine stete unverkennbare Neigung für Koketterie und Gemeinsamkeiten, besonders unter den jungen Leuten, zu bemerken. So legt auch der Jüngling Wert darauf, durch Schmuck vorteilhaft zu wirken. Knie- und Armringe aus feingedrehten Pflanzenfasern, Fingerringe und vor allem Ohrpflocke mit eingelegten Silbermünzen oder Taschenspiegeln — heute leider auch schon mit Konservendosenblech — gehören zu den selten fehlenden Bestandteilen



Abb. 4. Mädchen der Iban-Dajak, bei der Ikaten-Weberei.

seiner Ausrüstung. Da er — wenigstens bei den Iban — als Kleidung nur ein Lendentuch trägt, so wirken diese Schmuckstücke um so auffälliger an seinem Körper. Dazu gesellen sich die Tatauierungen. Sie entspringen allerdings nicht nur dem Schmuckbedürfnis, sondern ursprünglich auch magischen Beweggründen. Gerade die Iban sind besonders reich tatauiert mit ganz bestimmten Mustern, die den reinsten Steckbrief darstellen. Sie geben u. a. kund, ob der Träger schon Köpfe gejagt hat, ob er bei dieser Gelegenheit Kinder entführt, ob er Reisen unternommen hat; ja, das kundige Mädchen kann sogar an bestimmten Zeichnungen sehen, ob ihr Verehrer einen Penisstift trägt oder nicht. Leider sind die dunkelblauen Tatauierungen nur schwer auf gewöhnliche photographische Emulsionen zu bringen. — Zum Schmuck bei festlichen Gelegenheiten gehören bei anderen Dajak auch die schwarzweißen Federn des Nashornvogels. Die männlichen Angehörigen der Häuptlingsfamilien und die Zauberer sind am ehesten berechtigt, sie zu tragen. Dazu kommen, leider nur noch sehr selten, Festgewänder aus dem Fell des gefleckten Panthers, kommen Halsketten und Ohrschmuck aus Panther- und Bärenzähnen oder -krallen, die gleichzeitig Amulettkräfte besitzen.

Gilt es doch stets, sich vor einer Unzahl schädlicher Einflüsse zu

schützen, die gerade den Waldvölkern in ihrer unübersichtlichen, geheimnisschwangeren Umwelt unablässig drohen. Im Donner, Sturm und Regen, im Brausen der Flüsse, im Rauschen des Waldes, im Wetterleuchten, im Abendrot treiben sie ihr Wesen; in Strudeln und Klüften, in absonderlich geformten Pflanzen und Felsen, auf Berggipfeln, Bäumen und Begräbnisplätzen sind sie verborgen. Sie lauern beim Flußübergang, am Waldrand, am Kreuzweg, sie schleichen sich selbst ins Dorf, ins Haus, in die Wohnkammer. Sie zu versöhnen, zu erfreuen, gnädig zu stimmen ist die eine große Aufgabe des Kultes; sie fernzuhalten, zu überlisten, zu besiegen die andere.

Nur einmal im Jahre, bei dem großen freudigen Ereignis des Erntefestes, das in sinniger Überlegung für den Dajak gleichzeitig das „tahon baru“, das „Neujahr“ bedeutet, steht man in unbeschwertem, geradezu kameradschaftlichem Verhältnis zu den überirdischen Wesen. Man weiht und verehrt ihnen auf geschmückten Altären das Beste von dem Wenigen, das man besitzt an Reis und Früchten, Wein und Fleisch, auch an Geweben, Schmuck und selbst Geld. Daß der Dorfzauberer den Hauptanteil dieser Opfergaben als Vergütung für seine Vermittlertätigkeit zwischen Mensch und Geisterwelt einsteckt, erscheint nur selbstverständlich. Denn die Geister legen nicht Wert auf jene Dinge selbst, sondern nur auf ihre Seele, ihre Kraft, ihren Inhalt, ihren „Atem“.

Auf diesen Erntefesten sind die sonst so ruhigen, unbeirrbaren Dajak nicht wieder zu erkennen. Ich hatte das Glück, eine ganze Reihe solcher



Abb. 4. Aus Holz geschnittener und bunt bemalter Opfervogel als Mittler zwischen Mensch und Gottheit auf einem Erntefest der Iban-Dajak. Links: der Schwanz des Huhns, rechts der in einzelne Figuren aufgelöste Kopf. Allerlei Opfergaben, auch Perlenketten usw. Rechts: die Zauberer mit Ohrpflöcken.

Feste mitzumachen. Die Ausgelassenheit kannte keine Grenzen. Immer wieder wurde gegessen: Reis, Schweinefleisch, Geflügel, Fisch, manche bescheidene Leckerei, die nur zum Erntefest und hin und wieder bei großen Hochzeiten hergestellt werden. Unaufhörlich fließt der Tuak, der Reiswein, vom Zauberer aus langem Bamburohr, von den Frauen aus den geheiligten Töpfen ausgeschenkt.

Einmal an einem Sonntag Mittag erreichen wir eine Siedlung dicht an der Grenze von Serawak. Von weitem schon dringt Gesang über das Land, tief, getragen und schauerlich wie ein Chor büßender Pilger. Vielleicht ist jemand gestorben? Aber nein! Gerade in das Gegenteil einer

Trauerfeier geraten wir hinein: wieder einmal in ein ausgelassenes Erntefest; und trotzdem unser Weg heute noch viel weiter führen sollte, geben wir doch gerne dem Drängen der erfreuten Dorfbewohner nach und machen hier bereits Station. So kann ich einmal die Iban frei aller Alltagssorgen beobachten. Schüsseln mit Kleb- und gepufftem Reis, Gefäße mit Reiswein in allen Stadien der Gärung und Süße stehen sofort in reicher Auswahl vor uns. Wir brauchen nur zuzulangen und sind sofort in jeder Beziehung als gleichwertige Gäste anerkannt und zu Hause.

Der Schauergesang hat bald nach unserer Ankunft von neuem eingesetzt. Eine Gruppe junger Männer ist es, die ihn gen Himmel sendet. Durchweg bereits sinnlos betrunken hocken und liegen sie gemeinsam mit dem Zauberer des Ortes in dessen Kammer neben einem gewaltigen, aus Holz geschnittenen, mit bunten Farben bemalten, mit Perlenketten und Federn geschmückten Vogel. Reichliche Opfergaben sind vor diesem aufgebaut. Denn dieser Vogel ist der Segenbringer für das ganze folgende Jahr, durch seine Vermittlung spricht man zu den Geistern. Immer wieder fällt dem Zauberer oder einem anderen der Anwesenden etwas ein, um das man noch bitten könnte. Aus einzelnen Worten und dem Gebärdenspiel verstehe ich es etwa folgendermaßen: „Und möchten die Waldschweine nicht kommen und unsere Kassavfelder vernichten!“ singt er laut über die Menge hin, und wie auf Kommando fallen alle ein, immer in den wenigen gleichbleibenden, von der Höhe zur Tiefe abgleitenden Takten: „Ja, möchten die Schweine nicht kommen, die Schweine aus dem Walde, und unsere Felder, auf denen die Kassaven wachsen, nicht verwüsten!“ — „Oh, möchten sich in den Speerfallen zahlreiche Hirsche fangen!“ „Ja, möchte in den Fallen, den straffgespannten mit den spitzen Bambuspeeren an jedem Tag ein feister Hirsch sich spießen!“ — „Und möchten unsere Frauen starke Knaben gebären!“ — „Ja, möchten sich die Leiber unserer Frauen runden und Knaben stark wie Bären und gewandt wie der gefleckte Panther ihnen entspießen!“ — „Oh möchten . . .“ Der Zauberer hat sich ein wenig Tabak ins Maisblatt gerollt und sich über die Opfergaben hinweg zu dem kleinen Öllämpchen gebeugt, um die Zigarette daran zu entzünden. Aber seine umnebelten Augen, seine willenlosen Hände finden die Flamme nicht mehr und schwer wie ein Klotz fällt er vornüber, um liegenzubleiben, bis sein Geist sich wiederfindet. „Ja, möchten . . .!“ gröhlen die anderen und leeren Becher um Becher des süßen Trankes, bis ihre Worte nur noch ein Lallen, ihr Gesang nur noch ein mühsames Atemausstoßen ist.

Am Abend beginnt das Fest der Frauen. Alle Fesseln lassen sie fallen für diese eine Neujahrsnacht. Und sie, die sonst so bescheiden hinter ihrem Webrahmen, ihrer Flechtarbeit kauern, die sich klaglos und ergeben abmühen auf den heißen Feldern und vor der rußigen Feuerstelle, die morgens die ersten und abends die letzten sind, ohne doch je dabei in den Vordergrund zu treten, sie entwickeln jetzt plötzlich ein unbeschreibliches Temperament; werden, ebenfalls unter der Einwirkung des berausenden Weines, wie ausgelassene Schulmädchen, die einmal von der Kette des Pensionats befreit sind; werden zu besessenen Dämoninnen, die ihre Körper in Wildheit und Ekstase in den tollsten Tänzen und Verrenkungen sich austoben lassen. In dunkle, lange Hosen sind sie geschlüpft — sie sehen aus wie Trainingshosen —, einen schmalen Brustpanzer aus Binsengeflecht haben sie über den Kopf gezogen. Die langen aufgelösten Haare flattern und pendeln über den nackten Schultern. Roter Schein der Damarfackeln spiegelt sich für Sekunden in den blanken Silberreifen ihrer Arme, flickert in Glasperlen und unbeschreiblich glühenden Augen. Dumpf dröhnen die Bronzegongs in aufpeitschenden Takten, klatschen die Hände in seltsamen Wirbeln auf die straffen Felle der schmalen konischen Schlangenhauttrommeln. Und im

Halbdunkel der langen Vorhalle drehen, zucken, biegen, rasen die bronzenen Leiber der vollkommen wahnsinnig gewordenen Weiber.

Gegen Mitternacht schlafe ich übermüdet ein wenig ein. Unter dumpfen Stößen schrecke ich eine Stunde später wieder hoch. Aus einer entfernten Kammer irgendwo da hinten in dem an hundert Meter langen Hause schwillt und stirbt wieder der merkwürdige Leichengesang der jungen Männer. Sie haben sich im wahrsten Sinne des Wortes von Kammer zu Kammer durch das ganze Haus durchgesoffen. „Oh, möchten unsere Reisähren vor schwerer Fülle sich zur Erde neigen!“ singen sie gerade. — Aber ein anderer Gesang übertönt sie, denn die Nacht gehört den Frauen. Nur bekleidet mit ihren üblichen kurzen Röckchen, die weit

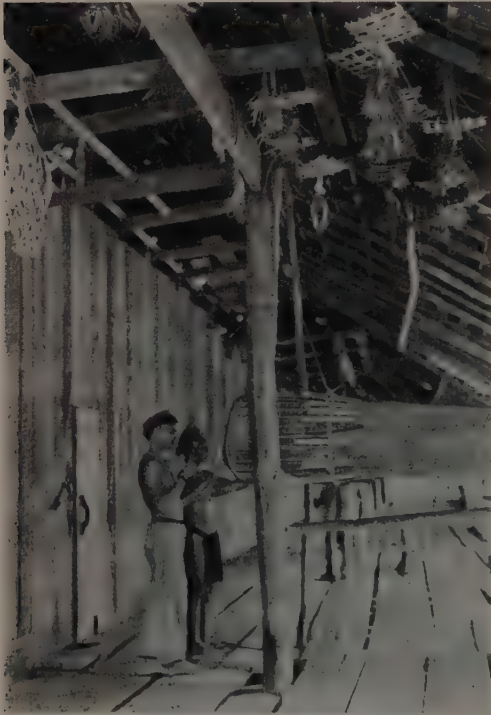


Abb. 6. Bahau-Dajak an großen Signal- (und Kult-) Trommeln in der Vorhalle eines Langhauses. Flur (ca. 3 m über Erdboden) aus Planken. Links: Tür zu einer Familienkammer. Im Dachgebälk: Opferkörbchen und -besen.

haben sie sich zu einer langen Reihe verteilt. In den Händen halten sie die Pflanzhölzer, mit denen sie die Löcher für die Reissaat in den kahlgebrannten Boden zu stoßen pflegen. Eine uralte Veddel mit dünnen grauen Haaren, mit faltiger Haut und entsetzlich langen schlaffen Brüsten führt die Schar. Hoch aufgerichtet steht sie vor einer der Fackeln gerade im vollen Blickfeld meiner Augen. Ihre dünne, aber vom starken Wein verrauhte Stimme hallt durch den Raum: „Und so stoßen wir den Stab ... und so stoßen wir den Stab ... für die Saat ... für die Saat ... in den Grund!“ — Ihr Pflanzholz fliegt auf und saust herab auf die schütternden Latten des Flurs. Ein Dutzend andere und mehr fallen ein, und das Haus dröhnt und zittert von den kraftvollen Stößen. Weit hinaus in Nacht und Mondschein und ferne Einsamkeit der Grenze schallt wie eine Kampfansage an den spärlichen Boden und doch zugleich auch wie ein selbstbewußter Triumph des lohnenden Sieges das Pflanzlied der Iban-Frauen. — Nie werde ich das vergessen.

Wie ganz anders der Schutz- und Abwehrkult. Wo immer man auch auf Spuren der Dajak trifft, trifft man auch auf diesen Kult. Weit vor den Dörfern schon stehen die Geistertore und -barrieren, die den unerwünschten Wesen Zutritt und Einfluß wehren sollen. Körbchen mit Opfern für sie hängen daneben; ein bißchen Reis ist darin, ein Betelpriem, eine Prise Tabak, vielleicht ein Ei, ein frischabgeschlagener Hundekopf — der Spezialist würde jahrelange Arbeit haben, um alle Einzelheiten der Wahl und Beweggründe herauszufinden. Opferkörbchen hängen auch vor den Häusern, vor allem, wenn Gebärende, Kranke, Tote in ihnen anwesend sind. Geisterwehrende Antennen, unseren gekreuzten Pferdeköpfen vergleichbar,

erfüllen hier wie dort den gleichen Zweck. Im Dachgebälk hängen oft zu Dutzenden, zu Hunderten kleine Gaben. Dort sieht man auch, sehr selten allerdings nur noch und immer mehr unter dem Druck der Regierungen verschwindend, die Schädel-trophäen von geglückten Kopfjägerzügen. Nichts ist so heilig, nichts vermag so viele magische Kräfte zu spenden wie sie; ist doch der Kopf und auch das Haar, das zuweilen noch in schaurigen Strähnen neben diesen Schädeln hängt, Sitz höchster, begehrenswertester Kräfte.

Bei Beschwörungen der Krankengeister in Krankheitsfällen steigert sich der Abwehrkult zu äußerster Dynamik. Wir haben manche mitmachen können. Die Gongs dröhnten und rasten, die Trommeln hämmerten, nächtelang, die Reisweinkrüge sorgten für die Betäubung allen nüchternen Denkens, aller irdischen Verbundenheit. Bald saßen die Zauberer in Schaukeln, wippten stundenlang, Beschwörungsformeln näselnd, vor Opferkörbchen hin und her. Bald hüpften und zuckten sie in seltsamen Tänzen vor den Altären, forderten ein Huhn-, ein Schweineopfer, einen neuen Krug mit Wein; rangen mit unsichtbaren Geisterkräften, besiegten sie, rissen die Krankheit in Gestalt eines wer weiß woher gezauberten Steines an sich und verkündeten dem Kranken triumphierend seine baldige Genesung.

In besonders lebhafter Erinnerung blieb mir eine Krankengeistbeschwörung am oberen Kahajan. Wir kamen mittags in ein Haus, aus dem uns Trommelschlag schon entgegenschlug. Ein Altar aus grünen Zweigen steht in der Mitte des düsteren Raumes. Zaubergegerät und Opfergaben liegen vor ihm. Hockende Frauen schlagen die Trommeln, wirbeln in rasenden Tänzen um den Altar, und faszinierende Melodien aufpeitschender Wechsel-

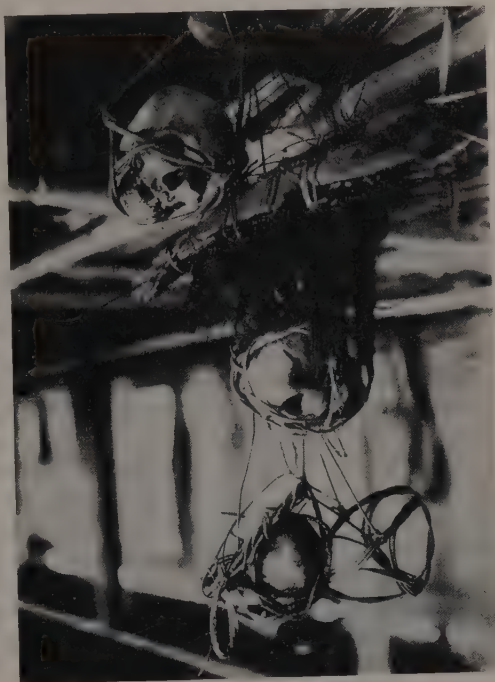


Abb. 7. Schädel-trophäen und Haarschöpfe im Dachgebälk eines Gemeinschaftshauses der Ketungau-Dajak. Westborneo. Jeder Kopf liegt in einem Rotankörbchen.

gesänge erhöhen noch die dämonische Stimmung. Auf dem Boden liegt lang ausgestreckt eine ausgezehnte, fiebernde Frau, und den Krankheitsgeist aus ihr zu vertreiben, ist der Zweck der ganzen Veranstaltung. In einer Ecke grunzt todesahnend ein gefesselttes Schwein, das den Geistern als Opfer, den Lebenden als Festschmaus dienen soll. Gerade zückt ein halbwüchsiger Bursche das lange Messer, und quirlend schießt das rote Blut des Tieres durch den Raum. Gleich einer Wahnsinnigen springt eine der beiden Zauberinnen heran und schlürft aus hohler Hand den warmen Strahl. Die andere aber, ein altes Weib mit einer schweren Kette geschlagenen Kahajangoldes um den Hals und zwei weitaufgerissenen, unheimlich lodernden Augen im verzerrten Gesicht, übertrumpft ihre Genossin bei weitem. Sie reißt die große, bis an den Rand mit Blut gefüllte Messingschale mit unbeschreib-

licher Gier an sich und stürzt den schäumenden, widerlichen Trank unter dem Beifallsgeheul der übrigen Weiber bis zum letzten Tropfen hinunter, mit einer Wildheit im Blick die erschauern macht.

Einen ebenso starken Eindruck machte ein andermal eine Beschwörung im Stromgebiet des Mahakam auf mich, wie ich sie ähnlich bei keinem anderen Dajakstamm erlebte. Unsere Träger hatten sie mir schon angekündigt. Aber da ich reichlich müde war und doch auch schon manche ähnliche Sitzung miterlebt hatte, dachte ich, sie einmal übergehen zu wollen. Doch kaum bin ich nach den üblichen Abendarbeiten unter die Mückengardine gekrochen und gerade eingeschlafen, da wecken mich eigenartige Geräusche auf. Das ist dieses Mal nicht das dröhnende Läuten der schweren Gongs und das kurze, aufpeitschende Hacken und Klatschen der schmalen Schlangenhauttrommeln, sondern harte Wirbel, fast an den rasselnden Ruf der Wachen vor unseren Kasernen erinnernd, zerreißen die nächtliche Stille; und in sie hinein klingt plötzlich eine metallenen tönende Melodie, die ich mir nicht erklären kann. Nun, da hilft es ja doch nichts! Da müssen die müden Glieder wieder aufgerappelt und der Gang zum Zauberhaus unternommen werden; denn Ruhe kann ich doch nicht finden, ehe ich mir diese eigenartige Musik nicht erklärt habe.

Am Ende des Dorfes kann ich von draußen schon in das halboffene Haus des Kranken hineinschauen. Eine Weile stehe ich und starre, vollkommen durchdrungen und gefangen gehalten durch die Flut der Töne, in das von zahlreichen Schatten belebte Halbdunkel. Endlich drehe ich den zur Abwehr der Hunde ungekehrten Stufenbalken, der als Treppe dient, in seine richtige Lage und klettere in den Raum hinauf. — Der Lichtkegel einer Taschenlampe streift mich flüchtig und erlischt rasch wieder. Die Aufmerksamkeit aller ist allzu stark auf die Vorgänge in dem Raum gerichtet, und unbeachtet kann ich mich auf einem Reisbehälter aus Baumrinde niederlassen. Alle Einzelheiten, die sich nun vor meinen Augen abspielen, wiedergeben zu wollen, würde ermüden. Sie sind auch belanglos gegen den Kern der ganzen Sache: die vier phantastisch aufgeputzten Zauberer in der Mitte der Behausung. Sie tragen nur kurze, bis an die Knie reichende Röckchen aus schöngewebten Tüchern und bunte, beiderseitig herabhängende Schärpen um die Hüften. Die Oberkörper sind nackt. Nur dicke Streifen aus nassem Kalk sind auf ihren Wangen, Oberarmen und Brüsten aufgetragen, und um die Handgelenke liegen jeweils zwei massive Silberringe von der Stärke einer dicken Wachskerze. Zauberbesen aus buntgefärbten Blätterstreifen halten sie in den Händen. Der Anführer der Viere und gleichzeitig der Älteste berührt überdies ein von einem Dachbalken herabhängendes Tuch, an dem ein betäubend duftender Blütenstrang der Betelpalme befestigt ist. Gerade stellt ein junges Mädchen eine Schale mit stark räuchernden glühenden Hölzstückchen in den Kreis.

Vers auf Vers seiner Zauberformeln singt der Alte, und jedesmal, wenn er seine Stimme besonders hoch anschwellen läßt, fallen die drei anderen mit dem gleichen Gesang ein, und in einem ganz bestimmten Augenblick beginnen dann auch die Trommelschläger mit kurzen Holzschlegeln wie wild auf die straffen Hirschhäute der schräggestellten großen Instrumente einzuschlagen. Jetzt gerät Leben in die Beschwörer. In kurzen Tanzschritten wiegen sie hin und her, und in immer wachsender Ekstase werfen sie auf einmal wie auf Kommando alle zugleich die Arme in die Luft und beginnen durch rasche Bewegungen mit ihren schweren Ringen an den Gelenken die gleichen Takte zu formen. Das ist jenes hinreißende Geläut, das ich vorhin vernahm. Wiederum in einem bestimmten Augenblick, den alle ganz genau zu wissen scheinen, brechen sie mit einem unerwarteten Ruck ab. Doch im gleichen Moment hebt sich aus der plötzlichen Stille schon wieder die Stimme

des Vorsängers in neuem Crescendo hoch hinaus . . . Ich weiß nicht mehr, wie lange es dauerte. Weit mehr als eine Stunde ist vergangen, ehe überhaupt einmal eine Pause die triumphierende Wildheit etwas besänftigt; und wie benommen von Trommelwirbeln und Reifenschlag kehre ich langsam zu meinem Schlafplatz zurück. Doch bis zum Morgengrauen noch höre ich immer wieder aus halben Träumen heraus das phantastische Geläut der mit den Geistern kämpfenden Dajakpriester.

Gelingt es nicht, den Krankheitsgeist zu bannen und stößt der Kranke seinen letzten Atem aus, so beginnt für seine Seele zunächst eine Periode ruhelosen Umherirrens, und erst nach einer späteren zweiten und endgültigen Bestattung die lange und umständliche Reise ins Jenseits. Die Vorstellungen und Bräuche bei den einzelnen Dajakgruppen sind recht verschieden. Besonders sinnig scheint mir die Vorstellung, den Nashornvogel als Seelenträger zu verehren. Sein seltsam schnarrendes Geräusch beim Fluge, das den Urwaldwanderer oft urplötzlich erschreckt, erweckt die naheliegende Vermutung seiner Verbundenheit mit der Geisterwelt. Außerdem steigt seine Heiligkeit durch die Überzeugung, daß er niemals den Erdboden, das Unreine berühren, sondern sich ausschließlich auf den Bäumen und in der Luft aufhalten soll. Man findet ihn als Symbol auf Totenhäusern; oder an hohen Stangen in den Dörfern. Und man hat gleichzeitig die Vorstellung, daß in diesen hohen Pfählen die abgeschiedene Seele vom Diesseits hinauf strebe zum ewigen Seelenreich. Bei anderen Dajakstämmen übernimmt ein kleines Seelenboot die Aufgabe, den Schatten, die Seele des Toten ins Jenseits zu tragen. Der Seelenfährmann, seine Handlungen und Erzählungen während der Fahrt erfüllen einen großen Teil des Totenkultes. Man findet diesen Kult und die Seelenboote durchaus nicht etwa nur in der Nähe der See oder großer Ströme, sondern weit im Binnenland. Sie mögen darum besonders geeignet sein, Anhaltspunkte für Abstammung und Wanderungen der betr. Dajak zu geben. Vor allem bei den Ngadju Dajak ist der Brauch, dem Toten ein doppeltes Begräbnis zu bereiten, zu einem umfassenden Kult gesteigert. Beim „Tiwah“, dem großen Totenfest, wird gewöhnlich mehreren Toten gleichzeitig die endgültige Ruhestatt gegeben. Durch Tänze, Vermummungen, Orgien, Opfer — früher von Sklaven, jetzt von Büffeln und Schweinen — wird den Seelen der Weg ins Jenseits geebnet. In kleinen Knochenhäuschen werden die Überreste der Toten dann endgültig verwahrt. Man trifft sie als einfache Kistchen ebensogut wie als kunstvoll bearbeitete Schreine, umgeben von magisch geladenen Erinnerungspfählen, die menschliche Figuren darstellen, nämlich die Dienerschar der Toten im Jenseits.

Wenn man nicht lange am gleichen Platze weilt, sondern wie wir es taten und tun mußten, Tag für Tag weiter wandert, wird man nur selten Gelegenheit haben, einmal eine Bestattung mitzumachen. Daß es uns trotzdem einmal glückte, war ein Zufall, den ich besonders begrüßte. Mit der Schilderung dieses Ereignisses, das für eine Frau der Embaloh Dajak den Abschluß ihres irdischen Daseins bedeutete, möchte ich den Bericht von jenen waldgebundenen Völkern dann beschließen; war es doch ein Erlebnis von ganz besonders starker Naturhaftigkeit, zeugend von einem Brauchtum und einer Gedankenwelt, in die wir technisch und intellektuell gebundenen Kulturmenschen nur noch mit Mühe uns einfühlen können.

Am späten Nachmittag suchten wir das unterhalb am Dorfeingang lange Haus der Toten auf. Ein frischer Schweineschädel am Dorfeingang zeugte schon von den kürzlich stattgehabten Opfern und Trauermahlzeiten. In der düsteren Vorhalle stand der beschnitzte und mit kostbaren Tüchern verkleidete Sarg. Bis in die letzte Ecke hinein drängten sich Gruppen der Dorfbewohner und Nachbarn. Kaum einer war darunter,

der von dem reichlich genossenen Palm- und Zuckerrohrwein nicht vollkommen benebelt war. Dieser Wein gehört zum guten Ton, zum täglichen Bedarf und vor allem zu jeder Feierlichkeit der Embaloh. — Die Zauberin des Dorfes liegt ihrer Verpflichtung gemäß wehklagend und schreiend über den Sarg geworfen. Ein bis zur Erde reichendes dunkelrotes Kopftuch über zerzaustem Haar gibt ihr in dem unsicheren Licht ein unheimliches Aussehen. Schon rüstet man zur letzten Zeremonie und Ausfahrt. Alles, was man der Toten an Kleidern und Perlen, an Elfenbeinringen und Silberschnüren, an Nahrungsmitteln, Feldgewächsen und Duftstoffen mitgibt auf die Reise ins Geisterreich, wird aufgezählt und mit dem Sarg in Berührung gebracht. Ein Dutzend anderer Weiber sitzt herum, und sie begleiten jede Aufzählung mit lautem Heulen und schreienden Bekräftigungen. Dann stößt die Zauberin ein bereitgehaltenes Messer in den Sargdeckel, berührt es und wünscht der Toten eine gute Fahrt, für deren reibungslose Durchführung man nach besten Kräften gesorgt hat; gibt Grüße mit für verstorbene Angehörige; macht sie aber gleichzeitig auch darauf aufmerksam, daß ihr weiterer Verbleib unter der lebenden Menschheit nunmehr überflüssig und nicht mehr erwünscht sei. Alle, die der Toten irgendwie verbunden waren, drängen sich heran, berühren ebenfalls das Messer und äußern ihre Wünsche.

Eine Ölfackel lodert auf in dem jetzt schon fast finsternen Raum und fliegt in weitem Bogen aus dem hohen Haus herunter. Denn Feuer vertreibt die bösen Geister, die sich in den Weg stellen könnten. Schon bemächtigen sich junge Burschen des Sarges, lassen ihn unter dem ohrenbetäubenden Geschrei der Weiber an festen Rotanstricken den steilen Aufgang hinunter, und ehe man ihr weiteres Verhalten abschätzen kann, haben sie ihn unten schon auf die Schultern genommen und, schwankend vom reichlichen Alkohol, im Laufschrift zum Fluß hinuntergetragen. Jetzt, nach dem Abschied aus dem heimischen Hause, ist die Leiche selber schon ein „Antu“, ein böser Geist geworden, und so schnell wie möglich sucht man ihn zu entfernen. Vier mächtige Donnerschläge aus alten Geschützrohren erschüttern in diesem Augenblick die Luft. Der Knall soll den Antu am Umkehren hindern. Ein langes Boot liegt bereit. Hastig setzen die Burschen ihre Last darin ab. Zwei von ihnen springen nach und rudern Hals über Kopf stromab ans jenseitige Ufer. Dort liegt die „Klambu“, das Totenhaus, mit seinem schauerlichen Inhalt von Dutzenden mehr oder minder zerfallenden Särgen der letzten Jahre. Reicher Flaggen- und Tücherschmuck ist angebracht und zwar in den Farben der Freude: rot und gelb; denn das Sterben ist ein Fest für die gequälte Seele und die Hinterbliebenen. Da hinauf schleppen die Träger ihre Bürde.

Ein Bad im Fluß reinigt alle Teilnehmer anschließend von der letzten Berührung mit der Toten. Wenige Minuten später liegt der bewimpelte Platz wieder einsam wie zuvor und niemand würde sich getrauen, auch nur einen einzigen Augenblick länger als unbedingt nötig an dieser Stätte des Grauens zu verweilen. — Auf dem Gerümpel von moderndem Holz und Knochen steht, fremd in seiner an lachendes Leben gemahnenden Buntheit, der schmale Sarg der toten Embaloh-Frau.

Neu aufgenommen wurden:

Freiin v. Bredow, Ober-Studiendirektorin, Berlin-Dahlem.

Herr Dr. Walter Hirschberg, Wien.

Frl. stud. ethnol. Ingeborg Sydow, Berlin.

Reichsgaumuseum Troppau.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 25. November 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

Herr Küppers-Sonnenberg hält den Vortrag: Völkerkundliche Gegenwartsfragen des engeren und weiteren Donaauraumes (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Frl. stud. phil. Sigrid Hellbusch, Berlin-Neukölln.

Herr stud. rer. nat. Christian Schnecke, Berlin-Schöneberg.

Herr Max Baumann, Berlin-Schöneberg.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 16. Dezember 1939.

Vorsitzender: Herr Westermann.

1. Der Vorsitzende erstattet den Geschäftsbericht über das Jahr 1939.

Wir halten heute unsere Jahresversammlung ab, und ich habe zunächst einige Mitteilungen über die Tätigkeit unserer Gesellschaft im abgelaufenen Jahr zu machen. Die monatlichen Versammlungen haben regelmäßig stattgefunden, und den Rednern, die uns mit ihren Vorträgen gedient haben, gebührt aufrichtiger Dank. In den letzten Monaten des Jahres konnten die Sitzungen nicht in dem schönen Vortragssaal des Museums abgehalten werden, weil dort umgebaut wird, und wir haben wandern müssen. Zweimal hat uns die Auslandshochschule freundlicherweise einen Raum zur Verfügung gestellt, da aber dort wegen der Umwandlung der Hochschule in eine auslandswissenschaftliche Fakultät der Universität ebenfalls große räumliche Veränderungen vor sich gehen, und infolgedessen die Hörsäle unbenutzbar sind, sind wir nun hierher in das Institut für Lautforschung gekommen. Es besteht aber Aussicht, daß wir in naher Zukunft in das Museum zurückkehren können. Die Sitzungen außerhalb des Museums bringen gewiß einige Unbequemlichkeiten mit sich, vor allem haben wir keine Möglichkeit, die eingegangenen Schriften auszulegen und einzusehen, aber es handelt sich ja, wie gesagt, um eine vorübergehende Notmaßnahme.

In der letzten Sitzung des Vorstandes herrschte die Meinung vor, daß der Sonnabend ein etwas ungeschickter Tag für eine öffentliche Versammlung sei, und es ist deshalb beschlossen worden, daß von Januar 1940 ab die Sitzungen jeweils am dritten Donnerstag im Monat stattfinden sollen.

Mit dem Schluß des laufenden Jahres verliert die Gesellschaft ihren bisherigen Geschäftsführer Herrn Baumann, der als ordentlicher Professor an die Universität Wien berufen worden ist. Wir bedauern diesen Verlust auf das lebhafteste, wir danken Herrn Baumann für die stets sachkundige und gewissenhafte Führung der Geschäfte, und wir geben ihm unsere besten Wünsche mit für seine künftige Arbeit.

Unser Mitglied Herr Abel hat sich bereit erklärt, die Geschäftsführung an Stelle von Herrn Baumann zu übernehmen, während Herr Baumann bis auf weiteres die Schriftleitung der Zeitschrift für Ethnologie weiterführen wird.

Die Mitgliederbewegung war im laufenden Jahr wie folgt: Austrittserklärungen 15, Verstorben 8 Mitglieder, insgesamt Abgang also 23 Personen. Neu aufgenommen sind 25 Mitglieder, so daß also ein Zugang von nur 2 Personen in der Mitgliederzahl stattgefunden hat. Dieser geringe Zuwachs wird aber in bedauerlicher Weise dadurch herabgemindert, daß nicht weniger als 42 Mitglieder trotz dreimaliger Mahnung ihren Mitgliedsbeitrag nicht bezahlt haben.

Der Bestand an Büchern betrug Ende 1938: 15665, es kamen hinzu 76, so daß er jetzt 15741 beträgt. Die Broschüren vermehrten sich um 300

und belaufen sich Ende dieses Jahres auf 5038. Gebunden wurden 31 Bücher, 34 Zeitschriften und 112 Broschüren in 4 Sammelbänden. Verliehen worden sind 520 Bücher. An Photos und Bildern sind in diesem Jahr hinzugekommen 266 Stück, so daß der Gesamtbestand jetzt 22771 beträgt.

Der Herr Schatzmeister wird nunmehr den Rechnungsbericht geben.

Rechnungsbericht 1939.

Einnahmen:

Bestand am 1. Dezember 1938		RM. 18 664,13
Mitgliederbeiträge		„ 6 124,18
Prähistorische Zeitschrift:		
Museumsbeitrag	RM. 3 000,—	
Sonstiges	„ 789,83	„ 3 789,83
Zeitschriftenerlös		„ 212,—
Wertpapierzinsen		„ 910,24
Bankzinsen		„ 489,89
Wertpapiere		„ 2 196,25
Verschiedenes		„ 179,15
		<u>RM. 32 565,67</u>

Ausgaben:

Zeitschrift für Ethnologie		RM. 4 280,63
Prähistorische Zeitschrift		„ 5 649,86
Bücher und Zeitschriften		„ 230,91
Porto		„ 642,05
Miete für 1939		„ 900,—
Buchbinder		„ 278,25
Büro und Personal		„ 594,—
Wertpapiere		„ 3 056,77
Druckerei-Typen	RM. 416,65	
Vorträge (Reisevergütung)	„ 359,—	
Verschiedenes	„ 158,04	„ 933,69
Bestand am 30. November 1939		
bar	RM. 84,03	
Postscheckkonto	„ 425,08	
Bankkonto	„ 15 490,40	„ 15 999,51
		<u>RM. 32 565,67</u>

Berlin, den 1. Dezember 1939.

Wertpapiere.

Verlost wurden: RM. 275,— Ablösungsanleihe.

Gekauft wurden: RM. 3000,— $5\frac{1}{2}\%$ Berliner Pfandbriefamt Liqu. Goldpfandbriefe.

Bestandsaufstellung

	$5\frac{1}{2}\%$ Berliner Pfandbriefamt Liqu. Goldpfandbriefe	Deutsche Ablösungsanleihe mit Auslösungsscheinen
1. Verfügbarer Bestand	GM. 10 200,—	RM. 1250,—
2. Eiserner Bestand	„ 1 100,—	„ 350,—
3. William-Schönlank-Stiftung	„ 3400,—	„ 325,—
4. Maas-Stiftung	„ 1 900,—	„ 225,—
5. Rudolf Virchow-Plakette-Stiftung	„ 1 850,—	„ 700,—
6. Konto Generalkatalog	„ —,—	„ 350,—
	<u>GM. 18 450,—</u>	<u>RM. 3200,—</u>

Entlastung ist erteilt vom Vorstand.

Meine Damen und Herren! Ich habe die Ehre, Ihnen mitzuteilen, daß der Vorstand in seiner letzten Sitzung beschlossen hat, den Herren Ankermann, Kohl-Larsen und Schuchardt die Virchow-Plakette zu verleihen. Sie bedeutet die höchste Auszeichnung, die die Gesellschaft zu vergeben hat. Ich brauche den Beschluß des Vorstandes vor Ihnen nicht zu rechtfertigen, sondern bin der Meinung, daß durch diese Auszeichnung die Gesellschaft sich selber ehrt. Die beiden Herren Ankermann und Schuchardt sind Ihnen allen persönlich bekannt, und es ist unnötig, in diesem Kreise über ihre wissenschaftlichen Verdienste etwas zu sagen, zumal beiden im abgelaufenen Jahr aus Anlaß ihrer Geburtstagsfeiern besondere Ehrungen und Würdigungen zuteil geworden sind. Beide haben ihr Forschungsgebiet in entscheidender Weise vorwärtsgebracht und sich damit einen bleibenden Platz im wissenschaftlichen Leben Deutschlands gesichert. Herr Kohl-Larsen wird heute abend zu uns reden, er hat in mehrjährigen und sehr eingehenden Untersuchungen die völkerkundliche und vorgeschichtliche Erforschung unseres alten Deutschostafrika gefördert und ist dabei zu Ergebnissen gelangt, die für die Geschichte des Menschen überhaupt von Bedeutung sind.

Wir freuen uns, daß die drei Herren zu uns gehören und sprechen die Hoffnung aus, daß sie wie in der Vergangenheit so auch in der Zukunft unserer Gesellschaft und ihren Bestrebungen mit Rat und Förderung zur Seite stehen werden.

2. Herr Dr. L. Kohl-Larsen hält den Vortrag: Bericht über meine Forschungen in Deutsch-Ostafrika (Afrikaexpedition 1934—1936 und 1937—1939) unter besonderer Berücksichtigung der Fundstätten fossiler Menschenreste (mit Lichtbildern).

Als wir in den kritischen Septembertagen des letzten Jahres in der Südserengeti Deutsch-Ostafrikas unseren Expeditionsarbeiten nachgingen und damals gerade eine neue frühdiluviale Bank entdeckt hatten, brachten uns die Massai die Kunde, daß am nahen Ngorongoro Eingeborenentruppen zusammengezogen würden, um im Falle eines Kriegausbruches die Deutschen Ostafrikas in Gefangenschaft zu setzen.

Als wir dieses aus dem Munde der Eingeborenen hörten, da sank in unseren Augen der Wert unserer Arbeiten und Erfolge um ein Beträchtliches, und es gehörte viel Energie und Entschlußkraft dazu, seinen wissenschaftlichen Weg weiterzugehen, um die Ziele zu erreichen, die man sich gesteckt hatte.

Ähnlich, wenn auch in geringerem Ausmaße und in einem ganz anderen Sinne war es mir einen Augenblick zumute, als ich von Ihrer Gesellschaft die Aufforderung erhielt, Ihnen gerade jetzt, in dieser großen Zeit über meine Expeditionen endlich einmal einen sachlichen Feldbericht zu geben.

Denn wir alle sind ja heute in dieser ernsten Zeit, wo es im Ringen unseres Volkes um mehr geht als irgendeinem wissenschaftlichen Teilproblem nachzugehen, nur halb, mit halbem Herzen bei unserer Sache, und es wäre unnatürlich, wenn dem nicht so wäre. So kann einem oft inmitten unserer Zeit die eigene Arbeit, auch wenn sie erfolgreich war, wie ein völlig wesenloser Punkt erscheinen.

Aber auf der anderen Seite mußte ich mir oft sagen, daß das Wort des Führers das er einmal ausgesprochen hat, daß man nämlich die Kunst nicht in einen Ruhezustand versetzen kann, auch für die Wissenschaft seine Gültigkeit und Berechtigung hat.

Ich fühle dies um so mehr, als ich Ihnen ja in dieser Stunde von Entdeckungen in einer Landschaft berichten soll, die im Innern Ostafrikas

gelegen ist, unseres Kolonialbesitzes, der uns durch die Waffentat Lettow-Vorbecks ganz besonders ans Herz gewachsen ist und dessen Raub, wie wir alle hoffen und wissen, durch diesen Krieg endgültig und endlich wieder gutgemacht wird.

Ehe ich zu meinem eigentlichen Thema, der Darstellung der Fundgebiete im Njarasagraben und in der Südserengeti, übergehe, muß ich Ihnen doch einen Überblick geben über die Wege und Ziele meiner bisherigen Afrikareisen. Alle hängen ja organisch miteinander zusammen, eine ist aus der anderen gewachsen und auf der anderen aufgebaut, die letzte Expedition auf der zweiten, die zweite auf der ersten und wenn der Krieg zu Ende ist, mag eine vierte sich auf der dritten aufbauen.

Die erste Reise war für mich mehr eine Vorexpedition, die sich immer lohnt, um die Verhältnisse eines neuen Arbeitsgebietes kennenzulernen und die ich mit eigenen Mitteln durchführte. Sie dauerte von Herbst 1932 bis Januar 1934 und hatte immerhin schon ein völkerkundliches Ziel, mit einem primitiven Volk des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas, den Tindiga, in Berührung zu kommen. Sie waren bekanntlich erstmals von Erich Obst entdeckt und beschrieben worden. Wegen anderer Hauptaufgaben seiner Expedition konnte Obst nur etwa vier Wochen, wenn ich nicht irre, bei den Tindiga zubringen.

Meine zweite Expedition 1934—1936 führte mich bei einem ununterbrochenen Zeltleben von 19 Monaten über das ganze abflußlose Gebiet Deutsch-Ostafrikas, einem Landschaftsraum, der etwa 500 Kilometer, in Luftlinie gerechnet von der Küstenstadt Tanga, entfernt ist. Das Ziel dieser Expedition waren in erster Linie völkerkundliche und sprachliche Arbeiten, und ich hatte damals besonders durch das Betreiben von Staatsminister Dr. Schmidt-Ott auch einen Linguisten mitgenommen, Paul Berger, einen Schüler Professor Meinhoffs. Dieser hat neben der Sprache der Tindiga, der Issansu. und anderen die Sprache der Irakuleute aufnehmen können.

Meine völkerkundlichen Arbeiten erfuhren indes im Laufe der Reise ganz von selbst Unterbrechungen und Änderungen, wie ja oft die Feldarbeit draußen von zufälligen Entdeckungen eines Tages bestimmt werden kann. Erste Streufunde von primitiven Keilen und reichem jungpaläolithischem Material im Njarasaseegebiet ließen unsere Augen in dieser Richtung auf dem ganzen Reisewege offen, und wir haben fortgesetzt und fast nirgends unterbrochen eine reiche Besiedelung für das Alt- und Jungpaläolithikum in räumlich weit voneinander entfernten Gebieten feststellen können, so im Issanulande, den Landschaften Yambi, Iramba und Sssandauwe.

Ebenso über den ganzen Reiseweg verteilt, der uns Tausende von Kilometer zu Fuß zurücklegen ließ, wurden an vielen Felsbildungen eine Reihe Dokumente geschichtlicher und vorgeschichtlicher Kunst festgestellt, die wir bereits in einer Arbeit über Felsmalereien Innerafrikas veröffentlicht haben. Ich selbst stehe diesem Kunstgebiete zu fern, um Maßgebendes aussagen zu können, es mag einem aber, wie dies auch die Kritik der Arbeit festgestellt hat, die Gleichartigkeit vieler dieser Felsbilder vom äußersten Süden Afrikas bis zum Atlas und der Sahara, ja bis Spanien auffallen.

Das wichtigste Fundgebiet dieser zweiten Expedition war jedoch der Raum des Njarasagrabens, in dem wir bereits beim Start der zweiten Expedition einige Höhlen mit Felszeichnungen und eine fossilführende diluviale Bank auf dem damals trockenen Bett des Njarassasees entdeckt hatten. Diese Funde fanden ihre Krönung in der Bergung eines fossilen Menschenrestes, des ersten Affenmenschen auf dem afrikanischen Kontinent, der bekanntlich von Hans Weinert rekonstruiert wurde.

So war es ganz klar, daß meine dritte Expedition 1937—1939 ausschließlich dem Njarasagebiet gelten mußte.

Gerade bei dem Start der Expedition war ich besonders dankbar der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes und dem Württembergischen Kultusministerium, so daß wenigstens die Deutsche Mark für dieses Unternehmen gesichert war. Doch der Weg von der Mark zu den Devisen war damals ungleich schwerer und ich bin in dieser Richtung dem Deutschlandfreunde Sven Hedin zu ganz besonderem Danke verpflichtet.

Und nun will ich Sie direkt in den Njarasagraben führen. Meinen Ausführungen, denen die festgesetzte Zeit eine starke Kürzung auferlegen muß, möchte ich folgende Dreiteilung geben:

- I. Die jetzige Landschaft und ihre jetzigen Bewohner.
- II. Die vorgeschichtlichen und menschlichen Funde im Gebiet des Njarasagrabens.
- III. Die Neuarbeiten in der Südserengeti.

I. Während das eigentliche Trockenbett des Njarasasees naturgemäß völlig vegetationslos ist, da es ja in der Regenzeit von einem seichten Brackwasser überflutet wird, hat an den Randpartien der Seenform bereits eine kümmerliche Grasvegetation Platz ergriffen. Weiter landeinwärts gegen Osten treffen wir dann eine typische Buschlandschaft an, die an den meisten Stellen durch kurzstämmige, vielfach verkrüppelte Dornakazien ausgezeichnet ist, während an anderen Stellen mehr die Schirmakazie oder auch Euphorbiaceen der Landschaft ihren Charakter geben. Weiter gegen Osten und gegen den Hohenlohegraben zu kann die Landschaft mehr die Art einer Parklandschaft darbieten. Am Ostrande des Sees mehr gegen Norden zu umsäumen das Seenufer geschlossene Bestände von Borassuspalmern, wie auch mehr landeinwärts der Affenbrotbaum nicht selten ist.

Gegenüber diesen Vegetationsbildern, die fast den des Großteil Jahres etwas Graues und Ödes haben, hebt sich das Flußgebiet des Matete ab, das mit seinem üppigen Galeriewald etwas ungemein Belebendes und Sattes in die Landschaft bringt. Riesige Ficusarten begleiten das Ufer, und stellenweise zaubern dichte Schilfgebiete, die stark mit Flußpferden besetzt sind, uns das vor, was man im Laiensinne als Dschungel bezeichnen könnte.

Was die Tierwelt betrifft, so ist sie für unser Gebiet trotz der Einwirkung durch die Menschen, die dort wohnen, die Tindiga, noch eine ungebrochene. Es fehlt ja dort unten so gut wie ganz die jagdliche Einwirkung des Europäers, und so kann sich die Tierwelt auf einem gewissen Hochstande erhalten.

Im Njarasagraben selbst und seinen Randgebieten findet sich ein Großteil des afrikanischen Wildes, das ja so oft in Reisebüchern eine begeisterte Schilderung fand. Die Sicht von in Hunderte gehenden Herden von Zebras und Gnus ist etwas Gewöhnliches, weniger häufig war die Kuhantilope (das Kongoni), reich war dagegen wieder die Schwarzfersenantilope (die Swala) vertreten.

Man brauchte, um diese Tiere zu sehen oder zu beobachten, nicht weit zu gehen, wir sahen sie oft schon von unserem Lager aus, an dem oft regelmäßig große Swalaherden und vor allem auch Strauße, wie auch Hyänenhunde vorbeizogen. Von Großwild sahen wir neben Büffel — diese besonders im Hohenlohegraben —, wenn auch seltener, Elefanten, die von den Höhen des Hochlandes der Riesenkrater oft in das Buschland der Ostumrahmung des Njarasagrabens überwechselten. Besonders häufig war das Nashorn, das uns manche schwere und aufregenden Augenblicke brachte. Selten war verhältnismäßig der Löwe, während dieser in der Serengeti, wo wir am Schlusse arbeiteten, ungemein häufig war. Das Klima unseres Arbeitsgebietes ist ein ausgesprochenes Trockenklima mit Lufttemperaturen in den heißen Monaten Dezember, Januar und Februar bis 35 Grad Celsius,

die in den Frühstunden auf 17 und 18 Grad fallen können. Klimatisch alles in allem eine ungesunde Gegend, besonders in der Regenzeit, wo Malaria durch die Bildung von Sumpfstellen eine für den Europäer und den Eingeborenen gleich häufige und unangenehme Erkrankung darstellt.

In der regenlosen Zeit, also in den Monaten April bis Dezember, herrschten fast vorwiegend starke Ostwinde, die uns für unser Arbeitsgebiet jeden Tag den Vorgang einer starken Denudation vor Augen führten. Tageslang konnten wir von unserem Lager am Mumbahügel oft nicht den Grabenrand im Westen erkennen, so gewaltig setzte der Staubtransport besonders in den heißen Mittagsstunden ein. Auf Reisen gegen Westen und besonders gegen Nordwesten des Sees konnten wir dann die Ablagerung dieser gewaltigen Staubmassen vor, das heißt am Fuße der Grabenwand, erkennen, die in großen Bänken aufgelagert waren.

In diesem Raume an der Ostseite des Njarasasees hat sich bis heute ein kleiner Reststamm einer alten afrikanischen Bevölkerung erhalten, die Tindiga, die ich etwa auf 400—450 Menschen veranschlage ausschließlich der Wahi, die ihrerseits auf noch etwa 100 Menschen zu schätzen wären. Diese, die wir vom Issansulande erstmalig 1935 besucht hatten, wohnen nahe der Landschaft Meatu im südlichen Westrande des Njarasagrabens. Wenn auch Wahi und Tindiga z. Z. keine Verbindung unterhalten, so kann man bei der gleichen Sprache doch annehmen daß die Wahi ein versprengter Splitter des Tindigavolkes sind. Wenn man zum ersten Male die Tindiga mustert, fallen einige größere Typen unter ihnen auf, von denen man nach einiger Übung indes weiß, daß sie keine Tindiga sind, sondern Issansuleute, die zu den Tindiga gestoßen sind und deren Lebensweise angenommen haben. Oft sind sie von ihrem Stamme ausgestoßen, oft ist aber auch das Motiv ihrer Zuwanderung ein materielles, indem sie sich in dieser großen Abgeschlossenheit und Einsamkeit den Steuerpflichten entziehen können, die ihnen die Mandatsregierung auferlegt.

Die Größe der Männer beträgt im Durchschnitt 1,58 Meter, während die Größe der Tindigafrauen bedeutend kleiner ist und im Durchschnitt mit 1,45 Meter ermittelt wurde. Die Männer sind kräftige gedrungene Gestalten mit einer kräftigen Muskulatur und einer kräftigen groben Hand, deren Finger oft eine trommelartige Verdickung zeigen. Mir fiel besonders ein sehr stark entwickelter Triceps auf, was durch die Handhabung des Bogens seine Erklärung finden mag. Auch sprang das Schlüsselbein an seinem humeralen Teile stark vor.

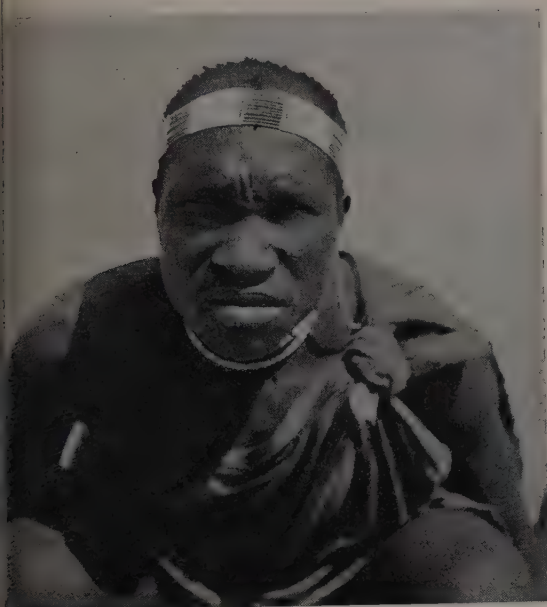
Die Farbe der Haut ist dunkelschokoladefarben, aufgefallen ist mir bei einzelnen Frauen eine Hellfärbung der Haut in der Stirngegend, über der Nase und auf den Wangen.

Dem stämmigen Bau des Mannes gegenüber sind die Frauen viel feiner gebaut, die Gliedmaßen oft gracil, besonders die Hände zeichnen sich durch schmale Finger aus.

Auffallend ist auch bei beiden Geschlechtern eine starke Furchung des Nasenrückens, der Stirn und der Wangen, eine Feststellung, die man indes wohl bei auch manchen anderen Menschengruppen machen kann, bei denen wie bei den Tindiga das Leben und die Arbeit um den Kampf ums Dasein oft eine Zeit des Überflusses bringt, dem dann wieder Not und Hungern folgt.

Beiden Geschlechtern ist auch gemeinsam das schwarze Pfefferkornhaar, das wir übrigens als Ergebnis einer Tonsur uns ohne jedes Mißtrauen aneignen und zu einer allenfallsigen Untersuchung nach Hause bringen konnten. Am Gesamtkörper ließ sich kein auffälliger Haarwuchs feststellen.

In der Beurteilung der Kopfform wird man vielleicht ein Überwiegen der mesocephalen Kopfform feststellen können, wenn auch das Bild kein einheitliches ist. Neben brachycephalen Formen finden sich solche, bei denen das Hinterhaupt leicht gewölbt ist.



Tindiga-Mann.



Tindiga-Jüngling.



Tindiga-Frau.



Tindiga-Frau.

Die Nase ist auffallend breit und flach, die Lippen sind stark entwickelt, oft wulstig, oft hängt die Unterlippe stark nach unten.
Als Pygmäenhaft bleibt nur übrig:

1. das Pfefferkornhaar, 2. die Form der breiten und flachen Nase und 3. die hellere Färbung über Stirn, Nase und Wangen, die bei einzelnen Frauen festgestellt wurde.

Man kann mit Reche, der die Beobachtungen Obsts bearbeitet hat, annehmen, daß bei den Tindiga ein Grundstock von Pygmäenblut vorhanden ist, dem im Laufe der Zeiten viele fremde Elemente beigemischt wurden, was bei der Nachbarschaft der Issansu, eines Bantustammes und der Massai eines Hamitenstammes nicht zu wundern braucht. Gerade die Massai haben, wie aus Erzählungen der Tindiga hervorgeht, viele Einfälle in ihr Wohngebiet gemacht.

Lassen Sie mich aus der Fülle der Aufzeichnungen, die ich über die Tindiga besitze, und die noch auf Bearbeitung warten, nur einiges in dieser gedrängten Stunde sagen:

Ihre Wirtschaftsform ist eine sogenannte aneignende in reinster Form. Eine Bodenbestellung kennen sie nicht, obwohl an den Ufern des Matete lockende und gute Erde vorhanden wäre. Sie leben nur von dem was ihnen die Umwelt ihrer Natur liefert, also von Jagd, die durch die Männer ausgeübt wird und vom Sammeln der Knollen, Beeren, wilden Früchte (Afftenbrotbaum), einer Arbeit der Frauen.

Die Arbeitsteilung ist eine ausgesprochene, und den Frauen fallen neben dem schon eben erwähnten Sammeln von Früchten und Knollen, bei denen sie sich eines einfachen Grabstockes bedienen, den die Tindiga die „Waffe“ der Frauen benennen, noch andere Arbeiten zu, wie das Gras-holen für die primitiven Kuppelhütten, Brennholzholen und vornehmlich das Nach- Hause-Bringen der Straußeneier zu.

Was die Jagdmethoden der Tindiga betrifft, so besitzen sie keine Kenntnis von Fallen und Fallgruben, wenigstens nicht die Horde, bei der wir vornehmlich gelebt haben. Nur bei den Tindiga, die im Hohenlohegraben leben, findet sich die Sitte in der Nähe einer Wasserstelle, wenn sie ohne jede Deckung liegt, eine Grube anzulegen, in der der Jäger stehen und seinen Bogen handhaben kann. Der Jäger häuft Erde um das Loch herum, steckt in diese Erde Gräser, die vom Wind bewegt werden.

Das Erlegen von Großwild, Nashorn, Zebra, Elenantilope, Löwen, geschieht durch den vergifteten Pfeil. Ich habe die Zubereitung des Pfeilgiftes in allen Stadien niedergeschrieben und beobachtet. Der Hauptbestandteil stammt von einer Euphorbiacee (*Adenium coetaneum*), die von Herrn Professor Mildbraed bestimmt wurde, der sich auch der ganzen botanischen Ausbeute der Expeditionen annahm, so daß wir schon draußen die wissenschaftliche Einreihung und Bestimmung besonders der Heilpflanzen zu erfahren bekamen.

Bei dieser Jagd mit Giftpfeilen ist es nicht so, daß große Tiere schon nach wenigen Minuten verenden, rasch, das heißt etwa innerhalb einer halben Stunde, tritt der Tod bei kleinen Antilopen wie auch bei Löwen ein. Großwild braucht oft mehrere Stunden bis zu einem halben Tage ehe es verendet. Wenn z. B. von einem Tindiga eine Elenantilope oder ein Nashorn am späten Nachmittag mit dem Pfeil getroffen wird, nehmen die Tindiga in Berechnung dieser Zeitdauer erst am nächsten Morgen die Fährte auf.

Nur die Stelle, wo der Pfeil sitzt, wird ausgeschnitten, und dann wird das Tier sofort an Ort und Stelle gegessen. Im ersten Hunger sah man sie oft das Fleisch roh essen, dann wird es auf das offene Feuer gelegt und fast roh gegessen. Einmal sah ich wie ein Tindiga den rohen Darm eines Gnus aß.

Ist der erste Hunger gestillt, tragen Männer und Frauen, die man inzwischen aus dem Lager gerufen hat, das Fleisch in das jeweilige Lager.

Neben dieser Jagd mit Giftpfeilen war ich auch einmal Zeuge einer Jagd auf eine Schwarzferseantilope durch Umzingelung.

Eine besondere Jagd ist die auf Flußpferde, an der ich mehrfach ohne europäische Waffen teilnahm, von der ich nur sagen will, daß sie mit einem ungewöhnlichen langen Speer durch Wurf erlegt werden, dies sowohl in dem Wasser, etwa einem Nebenarm des Matete, wie auch auf dem Lande. Gerade bei dieser Jagd auf Flußpferde kann man die Geschicklichkeit dieser Jäger ganz besonders bewundern, indem sie die kleinste Bewegung und Veränderung im Wasser, die wir selbst nicht mehr zu erkennen imstande sind, für ihre Jagd und ihren Erfolg deuten.

Neben den Giftpfeilen besitzen sie auch lange Holzpfeile mit einem Widerhaken aus Holz, mit denen sie ganz besonders die Klippschliefer in ihren Felsenwohnungen erlegen. Abgebalgt werden diese Tiere nicht, wie auch Schakale und Hasen nicht, sondern sie legen sie einfach mit der Decke in das Feuer.

Schließlich will ich diese Jagdgebräuche mit einer Beobachtung abschließen, die ich mehrfach machte. Bot z. B. ein Perlhuhn, da es sich im hohen Grase verbarg kein gutes direktes Ziel, so schossen sie auf „indirektem Wege“, indem sie den Pfeil in die Luft schossen und durch den herabfallenden Pfeil versuchten, des Tieres habhaft zu werden.

Aus dem Gebiet ihrer geistigen Kultur möchte ich aus dem Vielen nur zwei Teilgebiete herausgreifen, das der Ehe und das der Bestattung.

Im allgemeinen — ich sah nur eine Ausnahme, die sicher von dem Nachbarstamme der Issansu übernommen ist — ist die Monogamie die bestehende Form der Familie und sicher wohl die ursprüngliche gewesen. Wenigstens bestätigt mich in dieser meiner Auffassung die noch heute in einem Falle erlebte Sitte, den Ehebrecher durch den Giftpfeil zu töten. Es geschah dies auf unserer Reise zu den Wahi, die man ja, wie ich schon anführte, bei gleicher Sprache und bei gleicher Wirtschaftsform als eine verstreute Horde der Tindiga auffassen kann. Als der Wahi seine Frau beim Ehebruch ertappte, ging er in seine Hütte, nahm seinen Bogen und seinen Giftpfeil und tötete den Ehebrecher.

Im allgemeinen ist aber bei der Horde, unter der wir lebten, bereits eine Milderung dieser ursprünglichen Auffassung eingetreten und es wird in den meisten Fällen eine Buße von zehn Giftpfeilen an den Betrogenen die Sache bereinigen.

Die Art der Bestattung hängt von dem Alter des Individuums ab. Wenn alte Männer oder alte Frauen gestorben sind, suchen die Tindiga einen Erdgang, wie ihn bestimmte Tiere, die Mhangas (Erdferkel?) aufwühlen und legen den Toten da hinein. Ein eigentliches Grab wird also nicht gegraben. Dann wird ein Kürbisgefäß mit Fett genommen und an der Stelle des Begräbnisses zerschlagen. Nach ihrer Auffassung ist die Bedeutung des Fettes die, daß, wenn der Verstorbene in die andere Welt geht, der Tote einiges von dem Fett nimmt, um es zu essen, mit dem anderen Teile reibt er seinen Körper ein.

Sie legen den Toten in ein Fell in Seitenlage. Die Augen bleiben frei von dem Fell. Wenn der Tote in das Erdloch bestattet ist, machen Männer das Loch mit den Händen zu und verwenden dabei den Erdhaufen, den das Tier ausgewühlt hat. Wenn sie damit fertig sind, nehmen sie ein Kürbisgefäß voll Wasser, womit sie sich die Füße bis zu den Knien waschen, ebenso die Hände und das Gesicht.

Wir haben vermutlich in dieser Fettmitgabe ein Opfer zu sehen, das sie dem Toten bringen, weil sie Furcht vor ihm haben, und es besteht kaum ein Zweifel, daß bei dieser Bestattung der Leute eine Entlehnung aus dem Issansustamme vorliegt.

Irgendeine Grabbeigabe wie Kleider, Waffen oder Schmuck, bekommt der Tote nicht mit.

Anders ist der Brauch bei Säuglingen, Kindern und Frauen sowie Männern mittleren Alters. Wenn ein Individuum dieser Altersstufe krank und nahe am Sterben ist, verläßt die ganze Horde das Lager und überläßt den Sterbenden oder Toten sich selbst. Ich selbst habe diesen raschen und frühzeitigen Ortswechsel, während meines Aufenthaltes bei den Tindiga mehrfach erlebt.

II. Die vorgeschichtlichen und menschlichen Funde im Gebiet des Njarasagrabens.

Wenn wir diese Skizze betrachten, so sehen wir das Bett des Njarasa-sees, der zur Gruppe der abflußlosen Salzseen im Zuge der innerafrikanischen Gräben zu rechnen ist, in einer Längenausdehnung von 80 Kilometer, einer Durchschnittsbreite von 15 Kilometer, den wir natürlich mehrfach bereist und an einer Stelle überschritten hatten.

Hans Reck, dem ich so viel Anregung für meine Feldarbeiten verdanke, und der ja bekanntlich selbst in der Oldowayschlucht gearbeitet hatte, hat sich auf Grund von Feststellungen, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann, dahin ausgesprochen, daß der Njarasagraben an der Grenze von Jung- und Mittelpluvial entstanden ist.

Die Grabenränder zeigen eine deutliche Verschiedenheit. Während im Westen die Seite des Grabens von einer bis zu 900 Meter hohen Wand, einer Gneiswand begrenzt wird, die geringe Erosionswirkung zeigt, liegt an der Ostseite ein viel niedrigeres ungestuftes Resttafeland mit reich verzweigter Erosion.

Charakteristisch für unsere Landschaft ist auch, daß ihr eine Reihe kleiner Felsspitzen entragen, so die Mabuguru und Singirihügel am Südwestende des Grabens, und auch die kleine Felskette der Mumbahügel kann man als typisches Beispiel der sogenannten Inselberge auffassen.

Eine Frage, die nicht nur von Laienseite, sondern auch von wissenschaftlicher Seite ganz berechtigt immer an mich gestellt wurde, war die: „Wie kamen Sie gerade auf dieses Gebiet und wie sind Sie auf solche reiche Fundstellen gestoßen?“

Ich kann dazu sagen, daß wohl zu Allem auf Forschungsreisen ein sogenanntes Findexglück gehört, daß aber unabhängig davon ganz bestimmte Überlegungen geographischer Art uns vom Beginn unserer Reise ab bestimmten und leiteten.

Man nimmt ja heute ganz allgemein an, daß in Afrika drei pluviale Hauptperioden sich abgelöst haben, denen noch zwei Feuchtigkeitswellen nachfolgten.

Die erste dieser pluvialen Perioden hat in der Wissenschaft noch keinen besonderen Namen erhalten, die zweite ist als Kamasianpluvialperiode, die dritte als Gamblianperiode bekannt, während die späteren kleinen Phasen der Feuchtigkeit als Makalian und Nakuran bezeichnet worden sind.

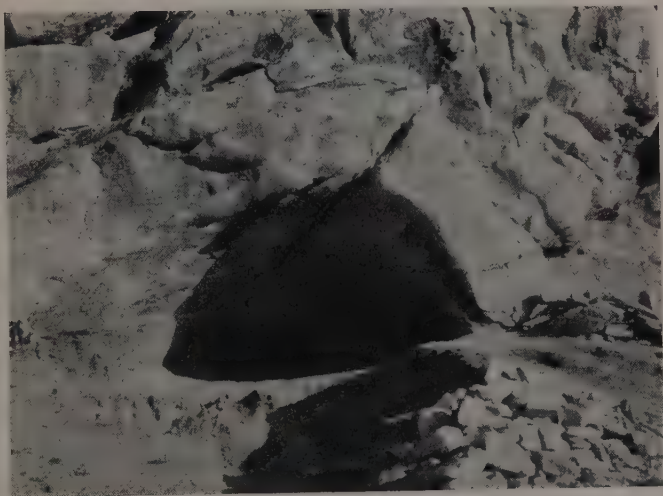
Aus Südafrika ist bekannt, daß über seinen großen Strömen, wie des Vaal und des Zambesi, in verschiedenen Höhen über dem heutigen Wasserspiegel eine Anzahl Flußterrassen auftreten, und wir selbst konnten, da uns diese Tatsache bekannt war, an den verschiedensten Stellen des abflußlosen Gebietes ungemein häufig alte Flußterrassen feststellen über jetzigen Trockenbetten, die nur in der Regenzeit Wasser führen. Gerade diese alten Flußterrassen lieferten uns schöne und vollkommene Sammlungen jung- und altpaläolithischer Steingeräte.

In Folgerung dieser Tatsachen mußten wir wachen Auges auf alle Veränderungen acht geben, die sich im Seenbett und an dessen Umrandung in diesem Sinne deuten ließen.

In der Tat haben wir schon in den ersten Tagen Residuen dieser Pluvialperioden feststellen können.

Wenn wir von unserem Standlager am nördlichen Mumbahügel in westlicher Richtung wandern, fällt uns schon nach wenigen Minuten ein Einschnitt in der Mumbakette, eine jetzt trockene weit dem Seeboden entrückte Bucht auf, die von einem typischen Terrassenwall abgeschlossen wird, der uns besagt, daß so weit hinauf ehemals die Flut des Njarasasees sich ausgedehnt hat.

Gehen wir weiter nach Westen, so entdecken wir auf der Westseite der Mumbakette eine Reihe von Höhlen und Schutzwänden, die den Verdacht nahe legen, daß sie selbst eine Bildung des Njarasasees sind und von ihm ausgewaschen wurden, ehe sie der Mensch als Wohnsitz in Besitz nahm. So räumlich entfernt eine Parallelerscheinung auch liegen mag, ich wurde besonders bei der Njarasahöhle immer wieder an die Eiskehlen der großen



Njarasa-Höhle an der Mumbahügelkette.

Eismauer des südpolaren Kontinents erinnert, die ihre Entstehung ebenfalls dem Wellenschlag des Roßmeeres verdanken.

Streben wir nun leicht abwärts durch dichten, nashornbesetzten Busch dem eigentlichen Seebett zu, kann man bei diesem Abstieg zwei deutliche Stufen feststellen.

Unten am See angekommen, dessen weiße glitzernde Fläche uns erst Salz vortäuschte, während es in Wirklichkeit Quarztrümmer waren, entdeckten wir bereits 1934 auf dem für das Auge ebenen Seeboden, der bei unserem ersten Besuch ohne Wasser war, die ersten tierischen Fossilien. Sie lagen stellenweise lose und angereichert auf der Sandsteinschicht, oft entragten sie auch nur wenig der Schicht, von der ein Großteil von ihnen noch fest umschlossen war. Wir entdeckten in Verfolg unserer Arbeiten im ganzen zwei große und reiche Fossilfelder, von denen jedes einen Umfang von etwa 800 : 1000 Meter hatte. Wir haben ihnen die Bezeichnung Mumba-Westbucht und Nordostbucht gegeben, weil tatsächlich ihre Einlagerung in die jetzige Landschaft einen buchtartigen Charakter hat. Das Westfeld liegt etwa 3,5 Kilometer von den Höhlenbildungen der Mumbakette entfernt, und die Höhendifferenz zwischen Seeboden und Höhlenbildungen beträgt nach Siedethermometerbestimmungen etwa 25 Meter. Das Nordostfeld

liegt etwa 6 Kilometer von unserem Standlager am Mumbahügel, und zwar in nördlicher Richtung.

Außerhalb dieser gut umgrenzten Gebiete war der Seeboden wenigstens für unsere Augen versteinerungsleer. Aber es sei nicht damit gesagt, daß er keine Versteinerungen führt, weil eine Deckschicht, gebildet aus Flug-sand und späterer Verkrustung durch das Wasser des Sees in der Regenzeit, die eigentliche Sandsteinbank nicht hervortreten läßt. Auffallend war, daß dieser Bank, die keinerlei Schichtenstörung aufweist, an einzelnen Stellen ein grauer Mergel auflag, der meistens schon verwittert und in Auflösung, reiche Fischreste (Welse und Barsche) enthielt.

Es war nun ganz natürlich, daß man bei dem Reichtum tierischer Knochen und bei gleichzeitigen reichen Funden urtümlicher Steinwerkzeuge von dem ersten Tage an nur den einen Gedanken hatte, nun auch den Jäger dieser Tiere und den Verfertiger dieser Geräte zu finden. Aber tage- und wochenlang war das Suchen vergebens!

Als ich mich dann ohne Menschenfund entschloß, nach nur 4 Monaten Aufenthalt bei den Tindiga, die Reise durch das abflußlose Gebiet vorsatzgemäß durchzuführen, flüchteten meine Gedanken Tag für Tag immer wieder zu jenem kleinen Quadranten der rötlichen Sandsteinbank des Njarasagrabens zurück, und ich habe dann auch den Entschluß gefaßt, am Ende meiner zweiten Expedition wieder in den Njarasagraben zurück-zukehren. Und dieser Entschluß hatte zur Folge, daß ich in der glücklichen Stunde des 30. November 1935 auf einer engumgrenzten Stelle Teile eines menschlichen Schädels fand.

Der Großteil der Reste lag lose auf der Bank, nur das gewonnene Oberkieferstück mit zwei Zähnen war noch von der Schicht teilweise umschlossen, wie auch verschiedene kleinere Splitter des Schädeldaches. Der Schädel-fund setzt sich im wesentlichen aus folgenden Hauptstücken zusammen:

1. Einem großen Teil des hinteren linken Oberschädels bis etwa zur Coronarnaht.
2. Einem großen Teil des linken Hinterhauptes.
3. Dem linken Schläfenbein und Felsenbein mit sehr gut erhaltenem Processus mastoideus.
4. Einem kleinen Stück der linken Schädelbasis. Daneben wurden die Region der Nasenwurzel und ein Teil des rechten Orbitalbogens gefunden, ferner ein Teil des linken Oberkiefers mit den Alveolen der zwei verloren-gegangenen Inscisiven, erhalten war der Caninus und der erste Prämolare. Schließlich wurde noch ein isolierter Molarzahn gefunden.

Alle diese Schädelreste wurden in einem engumgrenzten Raume von 2:2 Meter gefunden.

Fossilisationsgrad und Gewicht der menschlichen und tierischen Reste waren durchaus die gleichen, wie auch die Farbe der Knochen, die einen schwarzen bis schwarzgrauen Ton zeigten.

Aus diesen Resten eines Menschenschädels und vielen Splittern, deren Gesamtanzahl mir später mit 200 mitgeteilt wurde, hat bekanntlich Hans Weinert eine Rekonstruktion des Schädels durchgeführt, den er der Anthropusstufe zurechnet und der von ihm mit dem wissenschaftlichen Namen *Africanthropus njarasensis* belegt wurde.

Der Vollständigkeit halber führe ich noch an, daß neben diesem Hauptfunde auf der gleichen Expedition noch zwei weitere Menschenreste mit in die Heimat gebracht wurden, die wertvolle Ergänzungsstücke darstellten. Das wichtigste von diesen beiden Stücken ist die linksseitige Hälfte des Hinterhauptbeines.

Lassen Sie mich nun ganz kurz von den Begleitfunden kultureller und tierischer Art sprechen, die in der gleichen Bank, teils lose auf der Oberfläche, teils noch von der Schicht umschlossen, gefunden wurden.

Der englische Archäologe Leakey war damals, als der Schädel in Berlin war, aus England gekommen und hat gemeinsam mit Professor Reck eine vorläufige Beurteilung der Artefakte vorgenommen. Ich möchte dieses Urteil aber als noch nicht endgültig feststehend ansehen, da heute noch nicht einmal alle Kisten der Expedition, 34—36, ausgepackt sind und so damals nur ein Teil des Materials zur Beurteilung zur Verfügung stand.



Africanthropus njarasensis. Rekonstruktion Hans Weinert

Das Gesteinsmaterial setzt sich aus vier Gruppen zusammen, aus dunklen Laven, die vorherrschend sind, aus einem grauen quarzitartigen Gestein, aus Gneis und schließlich reinen Quarzen. All dies Rohmaterial für die Werkzeuge sind in der Umrandung des Njarasasees zu finden.

Was schließlich die Typologie betrifft, war das Ergebnis der Prüfung durch Leakey, daß wir es mit zwei Kulturen zu tun haben, dem Acheul und dem Levallois. Verschiedene Typen sollten verbindende Glieder darstellen. Aber wie ich glaube, kann erst ein Urteil gefällt werden, wenn alle Funde vor Augen liegen, zusätzlich der Funde, welche meine letzte Expedition nach Hause gebracht hat.

Die tierischen Begleitfunde sind inzwischen sehr genau von Dr. Dietrich am geologisch-paläontologischen Institut der Universität Berlin in Angriff genommen worden und Dr. Dietrich kam zu dem überraschenden Schluß, daß die im Njarasagraben gefundene Fauna einen im wesentlichen jungdiluvialen Charakter hatte. Vor allem fehlte der für das Mitteldiluvium typische Altelefant, während Hipparion nur in wenigen Zähnen gefunden wurde, allenfalls noch ein zu einer älteren Fauna zu rechnender Büffel, der aber in seiner Unvollständigkeit keine sicheren Schlüsse zuließ.

So war es für mich ganz klar, daß diese Funde eine dritte Expedition auslösen mußten, die vom Oktober 1937 bis Mai 1939 dauerte. Hatten wir auch schon bei der Expedition 1934—1936 einige Probeschürfe in der Fundsicht bis auf 2 Meter Tiefe ausgeführt, so waren diese, wie alles was eilig geschieht, nicht befriedigend. Ich sollte mich mit Leakey im November 1937 im Njarasagraben treffen, mußte dies aber damals leider aufgeben, da meine Devisenschwierigkeiten noch in vollem Gange waren. Leakey,

dem ich einen Neger meiner damaligen Begleitung mitgab, hat dann selbst unten nahe an der Menschenfundstelle gegraben, er war aber nur etwa eine Woche unten, eine Zeitdauer, die aber nicht genügen konnte, um Wesentliches und Endgültiges nach Hause zu bringen.

Ich habe daher auf meiner letzten Expedition breiter angesetzt und im ganzen an 20 Stellen ein Profil der Fundschicht zu gewinnen versucht, das stellenweise nicht tief wegen Grundwasserhinderungen durchgeführt werden konnte, besonders an der Africanthropusstelle selbst. Immerhin wurden durch die verschiedenen Grabungen, von denen 15 im engsten Umkreis des Africanthropusfundes angelegt wurden, vier weitere an den östlichen mehr randnahen Lagen des ehemaligen Njarasaseebeckens. Die tiefste Stelle des erfaßten Schichtpaketes lag in 11 Meter Tiefe. Um ja die ganzen Verhältnisse objektiv und einwandfrei beurteilt zu bekommen, habe ich auf Veranlassung von Professor Hennig, Tübingen, eine in Iringa in Ostafrika wohnhafte deutsche Geologin herangezogen, Frl. Dr. Senta Gierung, die den weiten, mühevollen Weg aus ihrem gesunden Gebiete in den heißen Njarasagraben fand.

Nach unserer gemeinsamen Auffassung gehört die gesamte freigelegte Schichtenfolge ein und derselben Formation an, trotz der Verschiedenheit der Facies, die man feststellen kann. Stellenweise kann die Bank mehr hart sein und auch die Farbe kann wechseln oder es finden sich in der Bank Einlagerungen von Konglomeraten oder Lehmknollen. Oft kann eine Stelle Triebsandstruktur oder leichten Letteneinschlag zeigen, ohne daß dadurch das Bild einer einheitlichen Formation unsicher würde.

Es handelt sich durchweg um vorwiegend arid-sandige Ablagerungen, die in frischem Zustande meist eine rötliche Farbe aufweisen mit gelegentlich lettigen Einschlüssen, die wohl als Süßwasserablagerungen beim Einsetzen einer neuen Pluvialperiode aufzufassen sind. Ohne einer endgültigen Beurteilung nach Untersuchung des neu mit nach Hause gebrachten Materials vorgreifen zu wollen, neige ich der Ansicht zu, daß es sich bei dieser Schicht um eine Bildung handelt, die sich zeitlich zwischen die Kamasain — also die zweite große Pluvialperiode und die folgende, die Gamblianperiode einlagert.

Natürlich zogen wir auch das letztmal hinaus mit der Hoffnung, neue menschliche Reste im Njarasagraben zu finden, wenn wir uns auch im Gegensatz zu den begehrrlichen Wünschen der Anthropologen keiner allzu großen Hoffnung hingaben. Denn jeder Feldarbeiter weiß, daß, wie bei jedem geologischen Aufschluß, das erste Auflesen und Absammeln leichter ist als das folgende. Diese Arbeit des Suchens ist eine mühselige Arbeit in der grellen Sonne und Hitze — die Deckschicht ist ja stellenweise mit Quarz durchsetzt, der wie Schnee auf die Augen wirkt — zu suchen nach so kleinen Dingen wie etwa einem menschlichen Zahn oder einem Schädelstückchen.

Immerhin gelang es uns, noch folgende Ergänzungen in die Heimat zu bringen, die folgerichtig an Hans Weinert gehen mußten, der sich um die Rekonstruktion des Africanthropus so große Verdienste erworben hatte.

Es wurden gefunden:

1. Vier Stücke Schädeldachreste, 430 Meter östlich vom Africanthropusfund 1935.

2. Sechs Stücke, 450 Meter östlich vom Africanthropusfund 1935. Nahe dabei 13 Stücke, darunter ein rechtseitiger leerer Oberkieferteil mit Alveolen für Eckzahn und Schneidezahn I und II. Ferner fand ich an dieser engumgrenzten Stelle zwei rechtsseitige obere Molarzähne (Molar 1 und 2).

3. Schließlich haben wir noch drei Schädelreste, etwa 430 Meter süd-östlich des Africanthropusfundes 1935 gefunden.

Konnten wir draußen schon annehmen, daß diese Neufunde wegen ihrer weiten Entfernung von dem Schädel Fund des Africanthropus mit diesem Individuum nichts zu tun haben, so war uns doch schon draußen aufgefallen, daß die Schädelteile ebenso dick waren wie die des Africanthropus. Auch war ihre Fossilisation völlig gleich der der früheren Fundstücke, wie auch der tierischen Begleitfunde. Später hat mir dann auch Professor Weinert, der die Zähne durch Remane bearbeiten ließ, auch mitgeteilt, daß die gefundenen Stücke sicher einer Art angehören und der Anthropostufe einzureihen sind.

Während nun im Njarasagraben die Freilegung der fossilführenden Bank im wesentlichsten mir oblag, wurde gleichzeitig durch unsere zweite europäische Kraft, meine Frau, eine zweite ebenfalls wichtige Arbeit ausgeführt, die Freilegung der Mumbahöhle, eine der Höhlen, welche die Westseite der Mumbakette auszeichnen. Es ist nicht ganz richtig ausgedrückt, wenn ich von einer Höhle spreche. Es handelt sich vielmals um eine Schutzwand von 15 Meter Höhe, deren Dach weit, etwa 99 Meter ausholt. Primitive Malereien in roter und weißer Farbe, in starkem Zerstörungszustande, schmückten die Höhlenwand.

Grabungen draußen in so weltfernen Gegenden, wo einem die heimatischen Hilfsmittel nicht so zugänglich sind, unterscheiden sich ja in vielem von solchen Arbeiten in der Heimat. Alles ist schwerer, klimatisch und technisch. So mußten die im Laufe der Jahrtausende in den Höhlenraum gefallenen großen Gesteinstrümmen von oft mehreren Kubikmeter Rauminhalt aus dem Wege geschafft werden. Dynamit konnten wir nicht dazu verwenden. Denn in dem Höhlendach selbst, über unserer Arbeit, hing ein etwas lockerer gewaltiger Felsblock, der mit größter Wahrscheinlichkeit sich gelöst hätte, wenn man solche wirksamen Mittel angewendet hätte.

Wir haben daher mit primitiveren Mitteln gearbeitet, um diese Trümmer zu zerkleinern. Wir haben ein großes Feuer die Nacht über um die Steine angelegt und konnten so am Morgen oder nach Wiederholen dieser Manipulation schließlich das Hindernis zertrümmern und dann in unseren Arbeiten weiter fortfahren. Auch das doch so wichtige Sieben des Höhlenmaterials war in der fast immer windgepeitschten Luft in seiner stundenlangen Dauer mühevoll.

Wir haben den Großteil der Mumbahöhle bis auf den gewachsenen Fels in einer Tiefe von $10\frac{1}{2}$ Meter freigelegt. Diese Mühe von insgesamt acht Monaten Grabungszeit hatte sich aber auch reich gelohnt. Nach unseren Feldaufzeichnungen haben wir insgesamt über 100 000 Fundstücke zu verzeichnen.

Wenn ich diese Höhlengrabung hier in meinem Vortrag einschließe, so deswegen, weil sie uns auch elf menschliche Skelette schenkte, von denen aber meist nur die Kopfskelette gut erhalten waren. Diese Skelette werden sich, zumal reiche Artefaktenfunde alle Höhlenschichten auszeichneten — oft lagen sie angereichert unmittelbar um und neben dem Skelett — zeitlich nach der noch ausstehenden typologischen Bewertung in die entsprechenden Kulturreihen einreihen lassen. Über die menschlichen Schädel kann anthropologisch noch nichts ausgesagt werden, da der zukünftige Bearbeiter, Professor Gieseler, Tübingen, z. Z. im Militärdienste steht. Die Schädel zeigten z. T. ein fortgeschrittenes Stadium der Fossilisation im gleichen Ausmaße wie die tierischen Begleitfunde, und es hat sich draußen kein Anhaltspunkt dafür ergeben, daß es sich um nachträgliche Bestattungen handelt, sondern es ist anzunehmen, daß sie zu den Schichten, in denen sie gefunden wurden, gehören.

Nebenbei erwähne ich, daß wir, wie ich glaube, erstmalig in Afrika das Profil der Mumbahöhle wie auch einiger Grabungen im Njarasabecken durch ein Geiseltallackprofil festgehalten haben. Ich möchte auch noch aussprechen, daß wir, wie ich glaube, den unteren Teil des Profils der Mumbahöhle mit der Sandsteinbank des Njarasagrabens in Parallele setzen können. Die späteren Untersuchungen werden mir allerdings erst bestätigen können, ob ich mit dieser meiner Auffassung Recht habe. Nach der Beurteilung der Steinwerkzeuge draußen bei der Feldarbeit möchte ich die Vermutung aussprechen, daß wir in dem tiefsten Teil der Schichten der Mumbahöhle die Levallois- und Acheulkultur erreicht haben.

Eine andere Arbeit, die Freilegung von Gräbern würde ich hier übergehen können, wenn uns diese nicht sehr wertvolles anthropologisches Material geliefert hätten. Wir hatten bereits im Jahre 1934/35 im östlichen Vorland des Njarasasees eine Reihe von Grabsetzungen entdeckt, und zwar handelt es sich um zwei Typen: Das eine Gräberfeld liegt mehr geschlossen am Fuße des nördlichsten Mumbahügels. Diese Grabhügel, die nicht so leicht als solche zu erkennen sind, zeigen eine mehr ovale Form. Die Steinsetzung besteht aus größeren Platten, die zweifelsohne dem Schuttmaterial des Hügels entnommen sind. Keiner der Deckplatten war so groß, daß sie nicht von einem Einzelmenschen hätte getragen werden können. Die Länge des Einzelgrabes war verschieden, so wurden einzelne mit 2,50 Meter Länge und 2 Meter Breite gemessen, andere waren wesentlich kleiner und wurden mit 1,25 Meter Länge und 1,20 Meter Breite ausgezeichnet. Die Steinsetzung überragte die Umgebung mit 45 Zentimeter im Durchschnitt, oft aber auch nur um 30 Zentimeter.

Charakteristisch für diese Gräber war eine sehr zusammengepreßte Hockerstellung und ferner, daß jede Grabbeigabe fehlte. Die Skelette waren in keinem guten Zustande. Da wir aber etwa zehn Gräber freigelegt haben, mag das Material zu einer anthropologischen Einreihung vollaufgenügen. Die starke Zertrümmerung der Skelettreste mag sich meines Erachtens schon allein daraus erklären, daß die Steinbelastung — wir zählten oft 30 bis 40 Steinplatten und mehr — bei der verhältnismäßig untiefen Bestattung schon nach der Bestattung die Knochen zertrümmert hat.

Nach Leakey kann man wohl diese Gräber der sogenannten Gumban-B-Kultur zuschreiben, da, was für diese Kultur typisch sein soll, jede Grabbeigabe fehlte.

Der zweite Typ der gefundenen Gräber war ein wesentlich anderer. Sie zeichneten sich durch eine fast kreisrunde Anhäufung (meistens 3:3 m) von Steinen aus, die viel kleiner waren und oft nur Geröllcharakter hatten. Die Steinsetzung hatte eine durchschnittliche Höhe von 20—30 cm. Die Bestattung war auch in Hockerstellung erfolgt und brachte uns eine große Überraschung. Wir hatten nämlich im Laufe der Monate in der Umgebung unseres Standlagers am Mumbahügel gelegentlich polierte Äxte gefunden, deren Herkunft wir natürlich auf die Spur zu kommen hofften. Nun hatten wir bei diesen Grabfreilegungen in acht von 15 Gräbern die polierte Axt als Grabbeigabe gefunden, was man nicht mehr als Zufälligkeit bezeichnen kann. Denn nicht alle Gräber waren solche von Männern, aber alle enthielten Grabbeigaben, und man wird Funde von Mahlsteinen und Stößeln sicher Frauengräbern zurechnen können.

So hatten wir erstmals, wie ich glaube, das anthropologische Material in Hockerbestattungen der sogenannten Njoroankultur, wie sie für Afrika bezeichnet wird, gefunden.

III. Die Neuarbeiten in der Südserengeti.

Nachdem wir bereits vom Njarasagraben aus eine Erkundungsfahrt nach der Südserengeti ausgeführt hatten, verlegten wir unser Arbeitsgebiet

zu den Irakleuten, um dort völkerkundlich zu arbeiten und insbesondere unsere Märchensammlungen auch auf diesen Stamm auszudehnen. Aber bei diesen Arbeiten zog es uns immer wieder zu dem Njarasagrabem zurück, mehr noch nach dessen westlichen Gebieten, über das Fundgebiet des *Africanthropus* hinaus. Denn — so sagten wir uns — wenn wir Glück und Ausdauer hätten, könnten wir dort oben über dem Grabenrande eine neue diluviale Bank entdecken. Wir strebten um so lebhafter nach diesem Umkreis im Westen, weil mir durch eine persönliche Mitteilung Professor Recks bekannt geworden war, daß der Engländer Leakey als Archäologe und Hopwood als Paläontologe im Jahre 1935 das Hochland westlich des Njarasagrabens bereist hatten. Sie hatten dort angeblich in der Nähe des Vogelflusses Schichten gefunden, die nach Leakey sogar älter sein sollten als die bekannte Oldowayserie.

Wir schlugen bei unseren Arbeiten in der Südserengeti unser Lager nahe einer Quelle auf, die auf den ausgezeichneten Karten Professor Fritz Jägers, dem wir die Aufnahme dieses Gebietes verdanken, noch nicht verzeichnet war, und zwar am Flusse Dugum. Dieses Lager hatte in einer wasserarmen Gegend den großen Vorteil, daß wir der Wassersorgen enthoben waren, aber den großen Nachteil, daß uns unser täglicher Marsch in das Vogelflußgebiet hin und zurück 4 Stunden Kraft und Zeit kostete.

Ich entschloß mich daher sehr bald, das Lager an das Ursprungsgebiet des Vogelflusses oder Garussi, wie er in der Massaisprache heißt, vorzulegen und ließ in der Folge das Wasser durch Neger jeden Tag holen. Später wurde die Sache noch einfacher, indem ich Massaisel für diesen Wassertransport mobil machte.

Das Zwischenland zwischen Grabenrandhöhe und Südserengeti ist ein hügeliges Land und zeigt eine oft dichtere oft weniger dichte Buschlandschaft mit vielen grassteppenartigen Einlagerungen, so daß man, besonders gegen die Serengeti zu, von einer Graslandschaft sprechen kann, die nur in der Nähe der Trockenbetten eine etwas üppigere Baumvegetation aufweist.

Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen, da meine Zeit bemessen ist, lassen Sie mich nur sagen, daß diese hügelige Landschaft vor der eigentlichen Serengeti ein großes Schluchtsystem aufweist, das uns an vielen Stellen ausgezeichnete Aufschlüsse bringt. Es handelt sich um eine grauweiße Schicht, um eine aus Aschentuffen bestehende Sandbank, die in unserem Gebiet, von einer Ausnahme abgesehen, von keiner anderen Schicht als von alluvialen Schwarzerdebildungen überlagert ist.

Diese Bank war an vielen Stellen außerordentlich reich an tierischen Einschlüssen. Jeder Tag brachte uns Erfolge, zumal diese Bank oft bis zu einer Tiefe von 20 Meter und mehr angeschnitten war. Ihre Gesamtausdehnung beträgt etwa 25 Kilometer, ihre Durchschnittsbreite 15 Kilometer. Wir haben damals viele unbetretene Teilgebiete durchwandert oder erwandert, und wir taten dies um so lieber, als wir inzwischen von Dr. Dietrich in Berlin, dem besten Kenner des Diluviums dieser Gebiete, der ja auch die Fauna von Oldeway bearbeitet hatte, Nachricht bekommen hatten, daß die von uns eingesandten Probestücke von hohem wissenschaftlichen Werte seien. Sie erhielten neben anderem *Hipparion* und *Sivatherium*, und wie wir jetzt wissen, hat sich diese Reihe um weitere bedeutende Funde vermehrt, wie *Dinotherium*, *Altelefant*, *Chalikotherium* und vielen anderen. Die Gesamtausbeute an tierischen Fossilien, meistens Zähne und Kiefer, umfaßt etwa 7500 Stücke.

Wie ich erwartet hatte fanden sich hier auch an vielen Stellen und in Gemeinschaft mit den tierischen Funden reiche Artefaktenfunde vom Typ des Chelles, und wenn ich nicht irre des Prechelles, so daß wir ohne

Hemmung auf Grund des Faunabildes und der Kulturgüter sagen können, daß es sich in diesem Falle einwandfrei um eine früh- bis mitteldiluviale Bank handelt.

Es ist ganz klar, daß man in einer solchen Lage und bei solch glücklichen Fundumständen täglich sein Glück beschwört, nun auch hier in dieser alten Bank menschliche Reste zu finden, wo man nun einmal schon die schönen Faustkeile der damaligen Menschen und die Tiere ihrer Epoche in den Händen hatte.

Ich habe auf vielen Fahrten, die oft nur durch eingeschaltete Freilager durchzuführen waren, drei Stellen gefunden — wenn ich von in spätere Zeiten fallende Bestattungen absehe — durch die die Anwesenheit des vorgeschichtlichen Menschen klar erwiesen ist.

1. Der wertvollste Fund, auch wenn er klein ist, habe ich auf Veranlassung von Professor Fischer, dem ich auch an dieser Stelle für das große Interesse danken darf, das er stets meinen Forschungen bewiesen hat, in die berufene Hand von Herrn Privatdozent Dr. Abel gelegt. Es handelt sich um ein Oberkieferstück mit zwei sehr gut erhaltenen prämolaren Zähnen und einer leeren Alveole für den rechten oberen Canin, das ich am Fuße eines Schutthanges in der Garussischlucht, geleitet durch an dieser Stelle häufiger vorkommende Chelleskeilen und Formen die allenfalls dem Prechelles zuzusprechen sind, am 14. Februar 1939 an einem heißen Nachmittage gefunden habe. Dieses Stück ist um so wertvoller als es noch die typische Umhüllung des anstehenden Sandsteins zeigte.

2. Ferner fand ich an einer von dieser Fundstelle weit entfernten Örtlichkeit einen isolierten Molarzahn und nahe dabei Teile eines menschlichen Hinterhauptes. Doch muß ich Zweifel haben, ob die Schädelstücke und der lose gefundene Molarzahn zu ein und demselben Schädel bzw. Menschen gehören, da der Fossilisationsgrad der Schädelstücke, wie es mir wenigstens schien, schwächer ist als der des Molarzahnes.

3. Schließlich fand ich Teile eines Schädels, der gut fossilisiert ist und sicher rekonstruierbar sein wird in einer von uns als Lemagrutkorongo bezeichneten Schlucht. Dieser Schädel lag — Extremitätenreste wurden nicht gefunden — in einer gelbrötlichen Schicht, einer Art Lößschicht, wie ich sie nur in dieser Schlucht antraf, die der aus Aschentuffen (Dietrich) bestehenden Bank aufgelagert war und also jünger sein muß als die untenliegende Schicht.

Damit möchte ich meinen Bericht schließen. Wie die 170 Kisten wissenschaftlichen Materials nach vielen Schwierigkeiten in die Heimat gebracht wurden, ist eine andere Sache, die nicht in den Rahmen dieses Vortrages gehört.

3. Neu aufgenommen werden:

Herr Prof. Dr. Oka, Wien.

Herr Adolf Kraemer, Bankdirektor i. R., Wiesbaden.

IV. Literarische Besprechungen.

Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde. Herausgeg. von A. Herrmann. Bd. I. Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike. Leipzig, Köhler. (X, 182 Seiten mit 9 Karten und Bildtafeln.) Preis RM. 14,— geb.

Den komplizierten Fragen der historischen Geographie Mittelasiens widmete A. Herrmann eine Reihe bemerkenswerter Arbeiten. 1910 erschien in „Quellen zur alten Geschichte und Geographie“: „Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien“, 1915 in „Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien“: „Die Seidenstraßen von China nach dem römischen Reich“, 1922 folgten im Anschluß an ostturkestanische Neufunde präzierte Ergänzungen in Sven Hedins „Southern Tibet“ unter dem Titel: „Die Westländer in der chinesischen Kartographie“. 1935 legte er dann den „Historical and Commercial Atlas of China“ vor, eine zusammenfassende Kartographie der vorgenannten Werke.

Zu diesen vorwiegend auf der chinesischen Überlieferung basierenden Studien bringt Herrmann nun eine Untersuchung, in der die griechisch-römische Tradition über den mittleren und fernen Osten, insbesondere zur Zeit des antiken Seidenhandels 114 vor bis 127 nach Chr., behandelt wird.

In der Einleitung führt Herrmann kurz aus, welchen Einbruch in die Vorstellungswelt der alten Reiche im Osten und im Westen die Entdeckung des mittelasiatischen Raumes und seiner Grenzländer bedeutete. In China, dem Land der Mitte, wurde die Erde als ein Quadrat vorgestellt, das von der Himmelshalbkugel überwölbt war. Der Mittelpunkt der Welt lag in der kaiserlichen Residenz. Hier thronte der Sohn des Himmels und waltete über die Harmonie von Himmel und Erde. Welche Schwierigkeit mußte da der Bericht des Gesandten Tschang Kien bereiten, als er um 133 v. Chr. von dem großen asiatischen Festland und den fernen westlichen Kulturländern Kunde brachte. Wie sollte man das neuerkannte Gebiet mit der Mission des Kaisers im Weltzentrum vereinen?

Bei den Griechen und Römern herrschte in ältester Zeit eine ähnliche Vorstellung des Erdbildes. Man betrachtete die Erde als eine runde Scheibe, die um einen heiligen Mittelpunkt, den Weltnabel, zentriert war. Dieser Omphalos, dessen plastische Darstellung genügend überliefert ist, befand sich in Delphi. Aber schon Herodot (um 440 v. Chr.) glaubte nicht mehr recht an den Ozean, der die Erdscheibe umgeben sollte; er machte vielmehr auf den Raum im Osten aufmerksam. Mit der Lehre von der Kugelgestalt der Erde des Platon und Aristoteles verlor die Vorstellung von einem Erdnabel ihre Gültigkeit. Zu einer richtigen Vorstellung über den asiatischen Raum gelangten die Griechen aber noch lange nicht. Der Kaspische See galt als Einbuchtung des Ozeans, und als im 2. Jahrhundert v. Chr. die Kunde von einem Volk der Seide, den Sères, verlautbar ward, zeichnete man das neue Volk in das Kartenbild ein, ohne den Ostraum zu erweitern. Im Jahre 90 n. Chr. wurde durch einen griechischen Kaufmann bekannt, daß die Seide aus der fernen Stadt Thina sowohl über das Meer, als auch zu Lande über Baktra ausgeführt würde. Wenige Jahre danach — etwa um 100 n. Chr. — wurde durch falsche Kombination des Geographen Marinus von Tyrus der Raum im Osten über das Kaspische Meer als Binnen-see ins Unendliche erweitert, eine Theorie, der auch Claudius Ptolemäus um 170 n. Chr., wenn auch mit einer gewissen Reduktion, beiwog. Lange Zeit hindurch galt dann der asiatische Raum als ausgedehntes Gebiet, das im äußersten Osten von einer Terra incognita abgeschlossen wurde.

Mit den Kartenbildern des Marinus und Ptolemäus beschäftigt sich der 3. Teil der Hauptausführungen Herrmanns. Ihre Darstellungen Zentralasiens und Chinas werden beschrieben und vergleichend überprüft. Diese mit großer Genauigkeit vorgenommene Untersuchung wird durch Kartenbilder illustriert, die einen un-mittelbaren Eindruck von der Vorstellungswelt der Alten vermitteln.

Dieses 3. Kapitel, das durch die Fülle seiner wissenschaftlichen Daten nicht immer leicht zu lesen ist, stellt gewissermaßen die Steigerung der beiden vorhergehenden dar. Im 1. Teil werden wir mit den mythischen Stoffen vertraut gemacht, die als „erste Kunde aus den Grenzgebirgen Zentralasiens“ überliefert wurden. Wir hören von der griechischen Tradition der goldgrabenden Ameisen. Nach Herodot geht sie dahin, daß es eine Sandwüste gäbe, in der Ameisen, kleiner als Hunde, aber größer als Füchse, das Gold hüteten. Diese Tiere seien sehr schnellfüßig und töten jeden, den sie auf ihrer Verfolgung erreichen. Herrmann sieht indische, chinesische, mongolische und tibetische Variationen zur Ameisensage heran und gibt so einen anschaulichen Überblick über die vielfältige Steigerung des Sagenmotivs. Seine Deutung dieses Mythenkomplexes ist eine sehr natürliche: die den Goldsand aufwühlenden Ameisen wurden in der Überlieferung mit den Raubtieren zusammengeworfen, die in der Wüste von den goldsuchenden Menschen aufscheut, sich wütend an die Verfolgung der Eindringlinge machten.

Im weiteren wird dann der Weltberg Meru und seine Lokation behandelt und das Land, in dem die Menschen mit den Hundsgesichtern wohnen sollten. Die Hundemenschen versucht Herrmann als „Restvolk einer schwarzen Urrasse“ zu deuten, und er bringt zur Illustration seiner Ausführungen die Abbildung eines negritischen Pygmäen von den Nikobaren als Vergleich zu dem „Rassetypus mit negritischem Einschlag aus Osttibet“.

Der mittlere Teil des Buches, der die „ersten Nachrichten aus dem Inneren Zentralasiens und aus China“ behandelt, leitet von dem 1. Kapitel mit den mythischen Überlieferungen zu dem letzten über, in dem die detaillierten geographischen Bestimmungen erfolgen. Wir erfahren hier von dem ersten Bekanntwerden der Griechen mit der chinesischen Seide. Als Seidenleute betrachteten sie anfänglich die die Seide vermittelnden Völker Asiens. Erst später wurde bekannt, daß jenseits des mittelasiatischen Raumes „zu Land und zu Wasser erreichbar“ das Volk von Thin lebe, die Chinesen, in deren Lande der kostbare Stoff hergestellt wurde.

Über die Geographie und die Völkerkunde Mittelasien liegen von berufener deutscher Seite bisher nur wenige neuere Arbeiten vor. Um so beachtenswerter sind die Ausführungen Herrmanns, der mit einer gründlichen Kenntnis der chinesischen und der klassischen Quellen uns ein Stück der geographischen Geschichte Mittelasien darlegt. Die wissenschaftliche Genauigkeit und das Niveau des Buches garantieren für seinen Anklang in den Fachkreisen.

Herrmanns Abhandlung ist als 1. Band, der von ihm herausgegebenen „Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde“ erschienen. Unmittelbar dieser ersten Lieferung folgten Band 2 von P. Schnabel: „Texte und Karten des Ptolemäus“ (VIII, 128 Seiten und 8 Tafeln, geb. RM. 10.—) und Band 3, in dem Chr. v. Rohr über „Neue Quellen zur zweiten Indienfahrt Vasco da Gamas“ (VIII, 107 Seiten, 7 Karten und Bildtafeln, geb. RM. 10.—) berichtet. Auch von diesen beiden Werken ist die philologische Gründlichkeit des durcharbeiteten Stoffes besonders hervorzuheben. Für die geographische und völkerkundliche Forschung wäre es daher durchaus wünschenswert, wenn noch recht viele gleichwertige Arbeiten diesen ersten Darlegungen folgen möchten.

Kretschmar.

Lehmann, Walter: Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico. Text mit Übersetzung. Stuttgart und Berlin, W. Kohlhammer, 1938. In: Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut, Berlin. 391 Seiten. Geb. 40 M., brosch. 37,50 M.

Im Jahre 1735 brach der Ritter Lorenzo Boturini Benaduci, ein Mailänder von Geburt, von Madrid nach Mexiko auf, um dortselbst in Geschäften der Gräfin von Santibañez, einer Nachkommen des Königs Motecuhzoma, tätig zu sein. Diese Reise sollte sich in der Folgezeit als von außerordentlicher Bedeutung für die Mexikanistik erweisen. Denn, tief beeindruckt von den Überresten der alten Indianerkultur, die er bei seinem Aufenthalt in Mexiko kennenlernte, wurde Lorenzo Boturini Benaduci zu einem leidenschaftlichen Sammler kostbarer indianischer Handschriften, niedergeschrieben nach der Conquista in lateinischer Schrift in den Sprachen der Eingeborenen. Infolge von Differenzen mit der spanischen Kolonialverwaltung, wurde zwar seine wertvolle Sammlung beschlagnahmt und er selbst ins Gefängnis geworfen, doch kam er bald danach wieder frei und wurde nach Spanien zurückgesandt. Dort angelangt, verfaßte er 1746 sein Werk: „Idea de una nueva historia general de la América Septentrional“, dem er ein ausführliches Verzeichnis seiner im Palast des Vizekönigs in Mexiko unfreiwillig zurückgelassenen Sammlung beifügte.

Wenn auch ein großer Teil dieser kostbaren Handschriften verlorengegangen — sie waren im Palast des Vizekönigs in einem feuchten Raum aufbewahrt —, so stellen doch schon diejenigen Handschriften, die uns erhalten geblieben sind, einen gar nicht hoch genug zu veranschlagenden Schatz für die Erforschung der Geschichte des alten Mexiko dar. Zwei Handschriften dieser Sammlung des Lorenzo Boturini Benaducci wurden 1937 bzw. 1939 im indianischen Originaltext mit Übersetzung herausgegeben¹⁾. Walter Lehmann legt uns nun eine weitere Handschrift dieser Sammlung vor, unter dem Titel „Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko“. Allerdings nicht das Original der Sammlung des L. Boturini Benaducci, das dieser in seinem Katalog § VIII, 13 mit „Una Historia de los Reynos de Culhuacan y Mexico en lengua Nahuatl, y papel Europeo de Autor Anonymo“ bezeichnet, sondern — da das Original leider verlorengegangen ist —, nur eine Kopie von der Hand des gelehrten Mathematikers León y Gama, der 1784 auf die Sammlung Boturinis in den Kellergewölben des vizeköniglichen Palastes stieß und die augenblicklich in der Bibliothek des Nationalmuseums in Mexiko verwahrt wird. Es ist wichtig, zu wissen, daß von dem gleichen León y Gama noch eine weitere Kopie in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrt wird²⁾ und endlich ebenda in Paris eine weitere Kopie von der Hand des Abbé Brasseur de Bourbourg³⁾. Auch eine Kopie des P. Pichardo gehört zu dem Stock dieser Urkunden⁴⁾.

Bei dem außerordentlichen Wert dieser Handschrift ist es kein Wunder, daß sie schon seit Jahrhunderten zahlreiche Gelehrte zu einer Übersetzung anreizte. Der nunmehrigen Veröffentlichung gingen folgende Bearbeitungen voraus:

1. Faustino Galicia Chimalpopoca, ein Nachkomme des Königs Moteuhçoma II., welcher 19. und letzter Catedrático des 1640 in Mexiko errichteten Lehrstuhles für mexikanische Sprache an der Universität der Hauptstadt war, verfertigte im Auftrage des gelehrten José Fernando Ramirez eine Übersetzung (— § 10 — § 1337 Lehmannscher Zählung).

2. Da J. F. Ramirez dieser Übersetzung mißtraute, fertigten G. Mendoza und Felipe Sánchez Solís eine neue an (— § 2 — § 769 Lehmannscher Zählung)⁵⁾.

3. Eine lateinische Übersetzung des II. Teiles (§ 1399a — § 1643 Lehmannscher Zählung) hat Walter Lehmann selbst schon im Jahre 1906 im Journal de la Société des Americanistes, Paris, geliefert.

4. Hat Eduard Seler, der Altmeister der mexikanistischen Forschung in Deutschland, eine Abschrift und deutsche Übersetzung dieser Handschrift angefertigt, die zu veröffentlichen Walter Lehmann schon im Jahre 1930 aufgefordert wurde, was er jedoch damals ablehnte.

Nach diesen so umfassenden und weitreichenden Vorarbeiten, war die Aufgabe für den Neuherausgeber, Walter Lehmann, eine doppelte:

Einmal war es vom Standpunkt der Wissenschaft gefordert, daß der Neuveröffentlicher, die, in der Bibliothek des Nationalmuseums in Mexiko befindliche Kopie von der Hand León y Gamas mit jenen Kopien von León y Gama und Brasseur de Bourbourg, samt jener Pichardos, die sich in der Nationalbibliothek zu Paris befinden, genau vergleiche und einen durch diese Vergleichung gewonnenen, den Ansprüchen moderner Textkritik genügenden indianischen Text liefere.

Zum anderen aber war es seine Aufgabe, den Mexikanisten endlich die solange zurückgehaltene Übersetzung von Eduard Seler nach genauer Durchsicht bei dieser Gelegenheit zugänglich zu machen.

Leider entspricht die von Walter Lehmann vorgelegte Arbeit nicht diesen Anforderungen. Denn er liefert uns lediglich den Text der Kopie des León y Gama, der in der Bibliothek des Nationalmuseums in Mexiko aufbewahrt wird, ohne uns mit den evtl. Varianten der Kopien León y Gamas und Brasseur de Bourbourg sowie Pichards in Paris bekannt zu machen, ein Versäumnis, das er damit ent-

¹⁾ K. Th. Preuß u. E. Mengin: Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. In: Baessler-Archiv 9. Beiheft. 1937; ferner: E. Mengin: Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana, ebenda, Berlin 1939. Bd. XXII.

²⁾ Vgl. H. Omont: Catalogue des manuscrits mexicains de la Bibliothèque Nationale. Paris 1899: nr. 312 „Copia de una historia de los reynos de Colhuacan y Mexico, escrita de letra de D. Fernando de Alva Ixtlixochitl“; copie faite par Gama.

³⁾ Ebenda nr. 334 (335, 336): „Copie du Codex Chimalpopocatl, avec un essai de traduction française par l'abbé Brasseur de Bourbourg.“

⁴⁾ Ebenda nr. 304: „Fragment de la Légende de Soleils, tirée de l'Histoire des royaumes de Colhuacan et Mexico; copie du P. Pichardo.“

⁵⁾ Sowohl die Übersetzung des F. C. Chimalpopoca, wie auch die von G. Mendoza und Felipe Sánchez Solís, samt eines erheblichen Teiles des indianischen Textes (wenn auch mit zahllosen Druckfehlern) finden sich abgedruckt in den „Anales del Museo Nacional de Mexico“, Mexiko 1885. Tom. III.

schuldigt (S. 9), daß sonst der Umfang des Buches so groß geworden wäre, daß dadurch seine Veröffentlichung verhindert worden wäre. Was aber die Übersetzung von Eduard Seler anlangt, so schweigt er sich darüber völlig aus.

Sehr unangenehm ist auch, daß dieses große Werk von 391 Seiten weder ein Inhaltsverzeichnis, noch einen Index der Orts-, Personen- und Völkernamen enthält, was seine Benutzung außerordentlich erschwert.

Trotz dieser bedeutsamen Mängel wird das Erscheinen dieses Werkes von allen Mexikanisten freudig begrüßt werden und das mit Recht. Denn es stellt zweifellos eine weitere wichtige Etappe auf dem Wege zur Veröffentlichung einer allen Ansprüchen moderner Textkritik genügenden Gesamtausgabe dar. Bis eine solche uns geschenkt wird, wird diese Arbeit Walter Lehmanns' ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle Mexikanisten und Amerikanisten sein.

Ernst Mengin, Kopenhagen.

Lehmann-Nitsche, Robert, Studien zur südamerikanischen Mythologie. — Die ätiologischen Motive. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter & Co. 1939. XII, 205 S. 8°. RM. 12,—.

Lehmann-Nitsche war einer der wenigen, der in den letzten Jahrzehnten eingehend sich den mythologischen Studien in Südamerika widmete und deren Ergebnisse in mehreren gründlichen Arbeiten veröffentlichte. Das bewies er neuerdings durch seine im Vorjahr erschienene Studie über die ätiologischen Motive, die er nicht nur auf Südamerika beschränkte, sondern darin auch seine Ergebnisse über Mittelamerika einbezog, die den gleichen Gegenstand behandeln.

Was bietet uns diese gründliche Schrift? Nach sieben Seiten langen Vorbemerkungen, welche die Definition und Abgrenzung der ätiologischen oder explanatorischen Motive und deren Beziehungen zu den Mythen und Erzählungen behandeln, werden in rund 1100 Ausführungen die Eigenschaften des homo, im allgemeinen, die einzelnen Stämme, Fauna, im allgemeinen, Säugetiere, Vögel, Reptilien, Amphibien, Fische, Kopffüßler, Mollusken, Gliederfüßler, Flora, im allgemeinen, Flora, im besonderen, Gaea, im allgemeinen, Gaea, im besonderen erklärt. Ein reichhaltiges Verzeichnis der benützten Quellen, darin auch Sammelwerke und Übersetzungen angeführt werden, schließt die Arbeit ab.

Als der Verfasser sich an die recht mühsame Arbeit heranmachte, schwebte ihm der Gedanke vor, daß diese Motive gewissermaßen Leitfossilien darstellen könnten, um mythologische Zonen besser abzugrenzen und deren Ausläufer aufzuzeigen. Diese a priori gefaßte Ansicht hat sich nicht bestätigt. Doch hofft der Verfasser, daß diese Arbeit für vergleichende mythologische Studien, welche die gesamte Welt umfassen, gute Dienste leisten kann.

Ergänzungen:

Gebirgsbäche, Roraimamassiv, Entstehung; Kariben (Stamm Makuši), British-Guayana: Die Mutter des Zwillingspaars Pia und Makunaima wohnt am Roraimamassiv. Ist die Mutter betrübt, erhebt sich in den Bergen ein Sturm und die Gebirgsbäche sind ihre Tränen, die von den Höhen des Roraima herabfließen. Roth, *An inquiry into the animism* . . . Seite 135.

Maita, idiomorpher Stein auf den Ebenen von —; Kariben (Stamm Tamanak), Venezuela: „ . . . auf den Ebenen von Maita zeigt man auf einen großen Stein, der, wie die Indianer sagen, ein musikalisches Instrument Amalivaca's, seine Trommel war.“ Humboldt, *Reise in die* . . . Seite 68.

Hase (Aküli) gräbt Maniok aus, um sie zu fressen; Kariben (Stamm Taulipang), Venezolanisch-Guayana: Manápe und Makunaima pflanzten Maniba (Steckling der Maniokpflanze) in das Mädchen der Erde. Sie sagten: „Wenn das Volk von heute, die Kinder, uns rufen bei unseren Namen, pflanzen wir diese Maniba. Diese Maniba wächst. Wenn die Maniok wächst, findet sie kein Loch, wo sie herauskommen kann, bis das Mädchen der Erde stirbt.“ Als die Maniok wuchs im Mädchen der Erde, litt es. Da begegnete ihr Aküli. Aküli fragte: „Was machst du da Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an einem Kinde. Manápe und Makunaima pflanzten Maniba. Jetzt ist die Maniok am Wachsen. Daran leide ich. Ich finde niemand der dieses Kind herauszieht.“ Da sagte Aküli: „Gut, Schwägerin, ich will dir helfen!“ Aküli wühlte sich in den Leib des Mädchens der Erde und zog alle Maniok aus und holte sie heraus. (Deshalb liebt es Aküli bis auf den heutigen Tag, . . .) Koch-Grünberg, *Vom Roraima* . . . III, Seite 269f.

Quellen, die in der Bibliographie der besprochenen Studie nicht angeführt wurden.

v. Humboldt, Alexander: *Reise in die Äquinoktialgegenden des neuen Kontinentes*. Stuttgart 1862. Band VI.

Koch-Grünberg, Theodor: *Vom Roraima zum Orinoko*. Stuttgart 1923. Band III.

Es wäre eine wünschenswerte Aufgabe, die Studie von Lehmann-Nitsche durch die ätiologischen Motive über die Kulturgüter, die Gebräuche, die sozialen Einrichtungen, und über die Himmelserscheinungen zu vervollständigen.

Heinz Kühne.

A. P. Elkin: *The Australian Aborigines, how to understand them.* Sydney and London, 1938.

Die englische Kolonialgeschichte in Australien zeigt klar und deutlich, daß es sich den Engländern nur darum handelte das Land auszubeuten. Ob die Eingeborenen dabei zugrunde gingen oder nicht, war ihnen ganz gleichgültig. Die Tasmanier wurden innerhalb einiger Jahrzehnte bis auf den letzten Mann ausgerottet. Auf dem Kontinent wurden die Stämme in die Wüsten und wüstenähnlichen Gegenden getrieben.

Um so notwendiger war es, daß man wenigstens von wissenschaftlicher Seite her versuchte, das Verständnis für die Eingeborenen zu erwecken. Ein solcher Versuch ist die Arbeit von A. P. Elkin. Er denkt dabei, wie schon der Untertitel andeutet, vor allem an Beamte und Missionare, denen er die Arbeit bei den Eingeborenen erleichtern will. Er zeichnet ein Bild derselben, indem er ihre soziologische Organisation, ihre Gesetze, ihren Glauben, Riten und Philosophie schildert.

In der Einleitung führt er aus, wie die weißen Einwanderer die Australier verkannt, ihre geistigen Fähigkeiten und Anschauungen ganz nach ihrer primitiven Lebensweise gewertet hätten. Trotzdem Elkins Arbeit in erster Linie sich an Verwaltungsbeamte wendet, so ist sie doch auch für Studierende eine sehr gute Einführung in das Eingeborenleben Australiens.

Im ersten Kapitel bespricht Elkin die anthropologischen Verhältnisse der Australier in einer nicht ganz befriedigenden Art. Er spricht von „australoider“ Rasse und rechnet zu dieser auch die Bewohner von Neuguinea, von Celebes, dann die Sakei, die Weddas und die „hill tribes“ des südlichen Indiens. Wenn man zugeben muß, daß in dieser Frage auch andere Forscher sich noch nicht einig sind: Elkins Ausführungen sind gerade für den vorgesehenen Leserkreis nicht sehr vorteilhaft.

Die australischen Sprachen teilt Elkin in fünf Gruppen und zwar: 1. in die nördliche Kimberley-Gruppe, 2. die süd-östliche australische Gruppe (von der Mündung des Murray nach Osten, 3. die Zentralaustralische Gruppe (von Laverton in West-Australien bis zum südwestlichen Queensland), 4. Nord- und Zentral-Queensland und 5. Neu-Süd-Wales im Norden des Lachlan. Er gibt aber nicht an, ob diese Einteilung seinen eigenen Forschungen entstammt; auch zitiert er hierzu keine Literatur.

Neben einer Beschreibung des Lebens der Eingeborenen legt Elkin den Hauptwert auf die Soziologie und die Religion. Er unterscheidet den Stamm als linguistische Gruppe und teilt denselben in Lokalgruppen, die rein politische und ökonomische Vereinigungen darstellen.

Im 3. Kapitel bespricht er die Familie. Er hebt dabei hervor und wiederholt es auch später öfter, daß die Eingeborenen an ihren Jagdgrund gebunden sind, weil derselbe das Heim seines Geistes ist. Die Stammesmitglieder sind mit ihren großen Ahnen- und Kulturheroen verbunden, die durch das Stammesterritorium wandern und durch verschiedene rituelle und spirituelle Mittel an gewissen Plätzen des Wanderweges menschliche Geister hinterlassen.

Elkin unterscheidet fünf Verwandtschaftstypen und benennt sie nach den betreffenden Hauptstämmen: 1. Kariara, 2. Karadjiri, 3. Nyul-Nyul oder Aranda, 4. Aluridja und 5. Ungarinyin. Diese Typen unterscheiden sich in der Hauptsache durch die Heiratsgebote, besonders hinsichtlich der Kreuzkousins, und die verschiedene Deszendenz.

Das klassifikatorische Verwandtschaftssystem wird mit besonderer Sorgfalt behandelt, was bei der Kompliziertheit der Sache und bei der für uns so großen Schwierigkeit des Verständnisses von großem Werte ist. Ebenso interessant sind die Berichte über das Totem, die Totemklans, die Moieties und andere Teilungen des Stammes. Unter den Semi-Moieties, die aber keine Unterteilung einer Moiety darstellen, versteht er eine Kombination von Paaren der Untersektionen. Statt Klasse gebraucht er nämlich den Ausdruck Sektion.

Was den Totemismus anbelangt unterscheidet er sieben Formen desselben: (Individualtotemismus, Geschlechtstotemismus, Moietytotemismus, Sektion- und Subsektionstotemismus, Klantotemismus, Lokaltotemismus, und Multiplex-totemismus. Hinsichtlich der Funktionen unterscheidet er den sozialen Totemismus, den Geschlechtstotemismus, den Kulttotemismus, den Traumatotemismus, den klassifikatorischen Totemismus, den Konzeptionstotemismus und den Assistenz-totemismus und bringt schöne Beispiele der dazu gehörenden Zeremonien.

Im 8. Kapitel versucht Elkin Verständnis zu erwecken für die Philosophie der Eingeborenen, deren Riten und ihren Glauben, geht dann über auf deren psychisches Leben im allgemeinen und dessen Zusammenhang mit der Krankenheilung. Ausführlich spricht er über die Mythologie, die einen sehr großen Raum des Australiers einnimmt.

Im 9. Kapitel bespricht er den Unterschied zwischen Medizinmann und Zauberer; besonders erwähnenswert ist der Teil über das Werden des Medizinmannes, wo er Vergleiche zieht mit den Begräbnissen.

Das letzte Kapitel befaßt sich mit dem Tod, den Arten der Begräbnisse, dem Glauben der Eingeborenen über das Leben nach dem Tode.

Aus der reichen Fülle des Stoffes konnte nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Man kann sagen, daß Elkin durch diese Arbeit jedem, der sich für die Australier interessiert, von diesen ein sehr treffendes Bild gibt. Seine Beurteilung der Eingeborenen ist sehr objektiv und man kann hoffen, daß die Verbreitung dieses Buches, gute Folgen für die Kolonisierenden zeitigen wird.

A. Frank.

Frederick D. Mc. Carthy „Australian Aboriginal Decorative Art“, published by the Trustees of the Australian Museum, Sydney 1938.

In der Einleitung betont Mc. Carthy, daß die dekorative Kunst ein integrierender Teil der australischen „Kultur“ sei. Er unterscheidet fünf Distrikte, von denen jeder durch besonders charakteristische Muster gekennzeichnet ist. Diese Areale sind folgende: 1. Ost-Australien (einschließend das zentrale und südliche Queensland, Neu-Süd-Wales und Viktoria), 2. das Nordöstliche Queensland, 3. Zentral-Australien und Teile von Kimberley, 4. Arnhemland und die angrenzenden Inseln, 5. West-Australien und das westliche Kimberley und 6. der Broome District in West-Australien.

Von diesen Distrikten beschreibt Mc. Carthy die charakteristischen Muster und belegt sie mit zahlreichen Beispielen. Er bringt auch hier und da Beziehungen zwischen einzelnen Distrikten, ebenso zu Neu-Guinea und anderen Südsee-Inseln und Polynesen. In der Zusammenfassung versucht er die verschiedenen dekorativen Zeichen chronologisch zu erfassen, wobei er neben anderem zu dem Schluß kommt, daß die „geometrische Kunst“, da sie mit dem älteren Totemismus zusammenhängen soll, deshalb als älter gegenüber den naturalistischen Darstellungen angesehen werden muß.

Neben dieser an und für sich interessanten Betrachtung kann man die Arbeit Mc. Carthys auch als eine sehr gute Materialsammlung betrachten, die jedem Studierenden willkommen sein wird.

A. Frank.

F. M. Schnitger, *Forgotten Kingdoms in Sumatra*. Leiden, E. J. Brill, 1939. Mit 41 Tafeln. XI und 228 S.

Schnitgers Werk behandelt in einer Reihe von verschiedenartigen Kapiteln die Vergangenheit Sumatras und das, was von ihr noch heute lebendig ist. Die ersten Abschnitte befassen sich mit den hinduistischen Altertümern des Reiches Ciriwidjaja und den Beziehungen des javanischen Reiches Madjapahit zu Sumatra, daneben aber auch mit lebendiger Volkskunde, und durch das Vergleichen von archäologischen und folkloristischen Ergebnissen gewinnt die Darstellung außergewöhnlich an Eindruck und Tiefe. So ist der Hinweis auf den Zusammenhang des blutigen Bhairawa-Kultus der Buddhisten von Padang Lawas mit der Religion der Batak vor großer Bedeutung und ebenso, um nur noch ein weiteres Beispiel von vielen zu nennen, der Zusammenhang der Tempelanlagen von Mocara Takoes mit den Gewohnheiten der Elefanten. Ein eigenes Kapitel behandelt das Leben des Mohammedaners Tongkoe Tamboese und seine Rolle im Padriekriege. Eingehende Schilderungen legen die Bedeutung der Steinsärge und anderer Altertümer auf Samosir im Toba-See und die der Megalithen von Nias dar, die in engem Zusammenhang mit Verdienstfesten stehen und vom Verfasser als der Megalithkultur der Naga nahestehend erkannt werden, während er den übrigen vorgeschichtlichen Denkmälern Sumatras trotz vieler Beziehungen einen anderen Ursprung zuzusprechen geneigt ist. Auch ihnen liegt das Verdienstfestwesen zugrunde, das noch einen lebendigen Ausdruck im Pepadon- (Ehrensitz-) System von Lampong findet. Über Einzelheiten und die mit größter Vorsicht gebrachten und deshalb so einleuchtenden Mittel Schnitgers zur Deutung, Datierung und kulturellen Einordnung der sumatranischen Altertümer muß auf den Text selbst verwiesen werden. Von den Kapiteln des vielseitigen und schönen Buches verdienen außer den genannten noch diejenigen besondere Beachtung, in denen die Bedeutung der beweglichen Totenfestuppen

von Samosir und der Schamanismus von der Brouwer-Straße und Pasemah behandelt werden. Auch auf den Bericht von der ersten Durchquerung Sumatras durch Thomas Dias (1684) sei besonders hingewiesen. Dem Buche eingefügt ist ein Abschnitt von G. L. Tichelman über die Bedeutung und Anwendung der Zauberstäbe der Batak und ihm angeschlossen eine Abhandlung von Ch. von Fürer-Haimendorf über die Negalithkultur der Naga und Khasi. Damit ist der Inhalt des vielseitigen Werkes bei weitem noch nicht erschöpft, denn fast jedes Kapitel berührt noch irgendwelche Dinge, die in Zusammenhang mit der Geschichte Sumatras oder seiner Volkskunde stehen, und es ist besonders erfreulich, daß diese Vielseitigkeit des Buches auch einem wirklichen Vielkönnen und Vielwissen des Verfassers entspricht, dem wir für diesen reichen Beitrag zur Archäologie und Völkerkunde Südostasiens aufrichtig dankbar sein müssen.

H. Nevermann.

Otto Schneider, Studie über die empirischen Grundlagen des Zauberglaubens bei Primitiven. Studien zur Völkerkunde, Bd. 13. Leipzig, Jordan & Gramberg 1937. RM. 4,—.

Um zu untersuchen, ob den Vorstellungen über Zauberhandlungen neben anderen auch empirische Grundlagen zukommen, hat sich Otto Schneider daran gemacht, an Hand von Erzählungsgut aus Palau, Yap und Nauru die Vorstellung vom zauberischen Gehen zu untersuchen, d. h. vom Gehen durch die Luft, durch die Erde und über und durch das Wasser. Er stellt dabei fest, daß bei den behandelten Mikronesiern die Zaubervorgänge als wirkliche Geschehnisse angesehen werden und daß das, was wir als Glauben und Tatsachen auseinanderhalten, bei ihnen ineinander überfließt. Als empirische Grundlagen für die Vorstellungen vom zauberischen Gehen stellt er die Steigerung in der Erzählung fest, und so entsteht z. B. aus dem Wandern über flache Riffe die Vorstellung vom Gehen über das Wasser. Der Verfasser enthält sich jeder Verallgemeinerung, weist aber darauf hin, daß die Ergebnisse seiner ethno-psychologischen Studie auch bei anderen Völkern gleicher Kulturböhe durch gleichartige Untersuchungen festzustellen sein dürften.

Die bei der Angabe der Quellen eingeschaltete Kritik an der Arbeit Hambruchs über Nauru scheint unverhältnismäßig scharf und hätte sich — bei aller Anerkennung des Rechtes auf Kritik — in eine wesentlich andere und mildere Form kleiden lassen können.

H. Nevermann.

La Barre, Weston: The Peyote Cult. (Yale University Publications in Anthropology 19.) Mit 2 Tafeln, 5 Figuren. New Haven, Conn., Yale University Press, 1938. 188 S.

Das eigentümliche Phänomen des Peyote-Kultes, der sich, vornehmlich während der letzten 50 Jahre, über den größten Teil der Indianergruppen der Vereinigten Staaten und des südlichen Kanada verbreitet und ihnen einen neuen Lebensinhalt gegeben hat, ist seit Jahrzehnten Gegenstand eindringlicher Forschungen gewesen. Doch fehlte bisher eine Zusammenfassung des weitverstreuten, zum großen Teil noch ungedruckten Materials. Zwar veröffentlichte im Jahre 1932 Günter Wagner eine wertvolle vergleichende Untersuchung der verschiedenen Formen des Kultes. Doch galt sein Hauptinteresse der einen, allerdings sehr wichtigen Frage, wie sich der Peyote-Kult den vorgefundenen Kultbräuchen der einzelnen Stämme angeglichen hat.

Nun legt ein Schüler Leslie Spiers eine ungleich materialreichere Studie vor, bei der auch das ungedruckte Material weitgehend berücksichtigt werden konnte. Eine erstaunliche Masse botanischer, physiologischer, ethnographischer und biographischer Daten ist darin gesammelt. Eine systematische Behandlung erfahren besonders drei Problemkreise. Wohl die größte Arbeitsleistung besteht in einer vergleichenden Analyse des Peyote-Kultes der Präriestämme, der zu diesem Zwecke in etwa 35 Einzelzüge und Sonderaspekte aufgegliedert wird (S. 57—92). Dabei bedauert man nur zweierlei: die unübersichtliche Form der Darstellung, die durch Verbreitungstabellen wesentlich gewonnen hätte, und den Verzicht auf eine Gruppierung der verschiedenen Varianten mit Hilfe der weitläufig ausgebreiteten Einzeldaten.

Ein weiteres Kapitel, „Psychological Aspects of Peyotism“ betitelt, bringt eine lehrreiche Blütenlese subjektiver Einstellungen einzelner Indianer. z. T. auch ganzer Gruppen zu Peyote-Genuß und Peyote-Kult. Diese Einstellungen werden aber zu der besonderen Form des Kultes bei dem einzelnen Stamme, zu dessen Gesamtkultur und seinem geschichtlichen Schicksal nicht in Beziehung gesetzt.

Im letzten Kapitel der Arbeit schließlich wird auf Grund direkter Zeugnisse und Überlieferungen eine chronologisch genau fixierte Ausbreitungsgeschichte des Kultes geboten.

Jede zukünftige Beschäftigung mit dem Peyote-Kult wird die fleißige und genau dokumentierte Arbeit La Barres zu berücksichtigen haben.

W. Milke.

Webb, William S., *An Archaeological Survey of the Norris Basin in Eastern Tennessee*. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 118.) Mit 152 Tafeln, 79 Textfiguren und zahlreichen Tabellen. Washington, United States Government Printer, 1938. XV, 398 S. 1 \$.

Die Anlage großer Talsperren im Tennessee-Tal bedrohte zahlreiche archäologische Fundstätten mit der Vernichtung. Dankenswerterweise entschloß sich die Tennessee Valley Authority, durch beschleunigte Ausgrabungen einen möglichst großen Teil davon für die Wissenschaft zu retten. Der durch seine Arbeiten zur Vorgeschichte von Kentucky bekannte Verfasser wurde mit der Leitung beauftragt. Der vorliegende Band ist die erste Frucht dieser Tätigkeit. Er behandelt die Funde aus den Tälern des Clinch und des Powell River, die zu den Quellflüssen des Tennessee gehören.

Diese Funde zerfallen in zwei Hauptgruppen, nämlich in Höhlen- und Freilandstationen. Die ersteren lassen sich mit verwandten Fundkomplexen des östlichen Kentucky dem Woodland Pattern eingliedern, das bekanntlich größtenteils von Algonkinstämmen getragen wurde. Die Freilandstationen dagegen zeigen ziemlich enge Übereinstimmungen mit der frühgeschichtlichen Cherokee-Kultur, wie sie besonders durch die Ausgrabungen von Thomas und Harrington bekannt ist. Doch lehnt der Verfasser eine Zuteilung dieser Fundgruppe an die Cherokee ab, da die übereinstimmenden Merkmale eine weite Verbreitung im ganzen Südosten haben und einzelne Kulturbereiche, z. B. der Hausbau, wesentliche Abweichungen zeigen.

Wie überzeugend dargetan wird, lassen sich innerhalb der Freilandstationen zwei Untergruppen aussondern, deren deutlichste Kennzeichen die zugehörigen Hausformen (large-log town houses bzw. small-log houses) sind. Der Verfasser möchte die erste Untergruppe einer Abteilung der Creek, die andere den Yuchi zuschreiben. Doch bezeichnet er diese stammesmäßigen Zuschreibungen vorsichtig als „speculations“.

Bemerkenswert ist die häufige Anwendung numerischer Vergleichsmethoden. Die angewandte Rechentechnik entspricht dem seinerzeit von Driver und Kroeber

definierten Koeffizienten $T = \frac{a}{a + b + c}$.

Außer den Darlegungen des Hauptverfassers enthält das Werk drei Beiträge von W. D. Funkhouser über die menschlichen Überreste, von J. B. Griffin über die Keramik und von Florence M. Hawley über die verheißungsvollen Ansätze zu einer Baumring-Chronologie für den nordamerikanischen Südosten.

W. Milke.

V. Eingänge für die Bibliothek.

- Andree, Julius: Der eiszeitliche Mensch in Deutschland und seine Kulturen, mit Beiträgen von Dr. F. K. Bicker, Dr. W. Hülle, Dr. Hans Piesker. Stuttgart: Enke 1939. 8^o.
- Aschenbrenner, H., u. Stahl, Günther: Handbuch des Handels mit Tabakwaren. Berlin: Gahl 1939. 8^o. 224 S.
- Asmus, Gisela: Die vorgeschichtlichen rassischen Verhältnisse in Schleswig-Holstein und Mecklenburg; ein Beitrag zur Rassengeschichte des urgermanischen Raumes. Neumünster: Wachholtz 1939. 106 S. [7 Tab., 104 Abb.] 4^o. (Vor- u. frühgesch. Untersuch. aus dem Mus. vorgesch. Altertüm. in Kiel [Neue Folge] 4.)
- Atlas, stations lacustres: Atlas des stations lacustres des lacs de Genève (Léman), de Neuchâtel, de Morat, de Zurich et de la Suisse préhistorique aux époques de la pierre, du bronze et du fer. Genève, Neuchâtel 1912: Attinger. 4^o. (14. Congr. internat. d'Anthrop. et d'Archéol. préhist.)
- Baldus, Herbert, e Willems, Emilio: Dicionário de etnologia e sociologia. São Paulo, Rio de Janeiro, Porto-Alegre: Edit. Nacional 1939. 245 S. 8^o. (Bibliot. pedagog. Sez. 4, vol. 17.)
- Barocelli, Piero: Il R. Museo preistorico ed etnografico „Luigi Pigorini“. [Roma:] Inst. di Studi Romani 1939. 29 S. 4 Tav. 8^o. Aus: Inst. scient. 6.
- Baumann, Hermann: Völkerkunde von Afrika von Hermann Baumann, Richard Thurnwald und Dietrich Westermann. Essen: Essener Verlagsanstalt 1940. XV, 665 S., 461 Abb. u. 23 Ktn. 8^o.
- Bernhard Ankermann zum 80. Geburtstag. Berlin 1938: Schulze. (Z. Ethnol. Jahrg. 1938.) 8^o.
- Bergsøe, Paul: The metallurgy and technology of gold and platinum among the Pre-Columbian Indians. English translation by F. C. Reynolds. København: Gad in Kom. 1937. 44 S. 8^o. (Ingeniør vidensk. skrif. Nr. A 44.)
- The gilding process and the metallurgy of copper and lead among the Pre-Columbian Indians. Translated from danish by C. F. Reynolds. København: Gad in Kom. 1938. 54 S. 8^o. (Ingeniør vidensk. skrif. Nr. A 46.)
- Bleek, W. H. J. u. Lloyd, Lucy C.: Das wahre Gesicht des Buschmannes in seinen Mythen und Märchen . . . übersetzt von Käthe Woldmann. Basel: Zbinden & Hügin in Kom. 1938. XII, 138 S. 8^o.
- Bollnow, Hermann: Vorgeschichtsfunde im Besitz Herzog Philipps II. Fundberichte und Fundübersichten von Hans Jürgen Eggers und Otto Kunkel. [Stettin:] 1937—1938. [Herrcke & Lebeling.] 39 S. 8^o. Aus: Monatsblätter d. Gesellsch. f. pom. Gesch. u. Altertumskunde 51—52.
- Borrel, G.-P.: Le Code des 305 Articles de Madagascar. Paris: Domat-Montchrestien 1931. III, 156 S. 8^o.
- Brunner, Emil: Man in revolt, a christian anthropology. Translated by Olive Wyon. London (1939): Lutterworth 564 S. 8^o.
- Bühler, Engelhardt: Die Oberliddeckfalte am Europäerauge. [Stuttgart: Schweizerbart] 1939. 8^o. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 38, H. 1.
- Burssens, Amaat: Tonologische schets van het Tshiluba (Kasayi, Belgisch-Kongo). Antwerpen: De Sikkel 1939. XIV, 231 S. 8^o. (Kongo-Overzee Bibl. 2.)
- Caballero, Ricardo: Explicacion de algunos libros hipocraticos. Córdoba 1938: Lopez. 30 S. 8^o.
- Catalogue, A triennial: A triennial catalogue of manuscripts collected during the triennium 1928—1929 to 1930—1931 for the Government oriental manuscripts library, Madras by . . . S. Kuppuswami Sastri . . . and . . . P. P. Subrahmayya Sastri . . . Vol. 7, part. 1, Sanskrit. Madras 1937: Gov. Pr.
- Congrès, anthropologique, ethnologique: Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques. Copenhagen: Munksgaard 1939. 397 S. 4^o.

- Coutumiers juridiques, Afrique: Coutumiers juridiques de l'Afrique Occidentale Française. Tome III. Paris: Larose 1939. 610 S. 8°. 3. Mauritanie Niger, côte d'Ivoire Dahomey, Guinée française. (Publicat. du Com. d'études hist. et scientif. de l'Afrique occid. franç. Sér. A, Nr. 10.)
- Danckert, Werner: Das europäische Volkslied. Berlin: Hahnefeld (1939). VIII, 450 S. 364 Notenbeispiele, 10 tabell. Übersichten. 8°.
- Dietschy, Hans: Die Amerikanischen Keulen und Holzscheren in ihrer Beziehung zur Kulturgeschichte der Neuen Welt. Leiden: Brill 1939. 4°. (S. A. Internat. Arch. f. Ethnogr. Bd. 37, H. 3—6.)
- Donici, Alexandre: Contribution à l'étude anthropologique de la Roumanie, les mesures et les indices du crâne humain en Bessarabie. Bucureşti: Cartea Românească 1936. 9 S. Aus: Bull. de la Sect. scient. 17 an., No. 7—8.
- Dorka, Gertrud: Urgeschichte des Weizackerkreises Pyritz. Stettin: Saunier 1939. 216 S. 60 Bild- u. 7 Kntaf. 8°. (Schriften a. d. Pom. Landesmus.)
- Duhn, Friedrich von: Italienische Gräberkunde. 2. Teil nach dem Tode . . . abgeschlossen, umgearbeitet und ergänzt von Prof. Franz Messerschmidt. Heidelberg: Winter 1939. XV, 383 S., 6 Abb. i. Text, 40 Taf. u. 5 Ktn. 8°. (Biblioth. d. Klass. Altertumswissensch. 2.)
- Dworakowska, Maria: The origin of bell and drum. Warszawa: Warschauer wissenschaftl. Gesellsch. 1938. 26 S. 8°. (Inst. nauk antrop. i etnol. 5.)
- Ebert, Sigrid: Die Marburger Frauentracht. Marburg: Elwert 1939. 102 S. 5 farb. Taf., 32 Abb., 10 Zeich. u. 1 Kte. 8°. (Buchreihe d. Hess. Blätter f. Volkskde Bd. 1.)
- Eckert, Georg: Zur Metallurgie der altamerikanischen Kulturvölker. Berlin: Springer 1939. 4°. Aus: Die Naturwissenschaften Jhrg. 27, H. 37.
- Eckert, Georg: Deutsch-Mikronesien unter der japanischen Mandatsverwaltung. Berlin: Reichskolonialbund 1939. 4°. Aus: Deutsche Kolonialzeitung Jhrg. 51, Nr. 3.
- Der Einfluß des Geschlechts- und Familienlebens auf die Bevölkerungsbewegung mikronesischer Inseln. Berlin 1935: Triltsch & Huther. 59 S. 8°. Bonn, Phil. Diss. v. 15. Mai 1935.
- Der Goldbergbau in Deutsch-Neuguinea. Leipzig: Bibl. Institut 1936. 8°. Aus: Kolon. Rundschau. Bd. 27, H. 6.
- Eggers, Hans Jürgen: Fundberichte; mit Beiträgen von Kurt Langenheim und Alfred Rowe. [Stettin:] 1938. [Herreke & Lebeling.] 24 S. 8°. Aus: Monatsblätter d. Gesellsch. f. pom. Gesch. u. Altertumskunde 32.
- Das Fürstengrab von Bahn und die germanische Landnahme. [Stettin: Saunier] 1936. 47 S. 8°. Aus: Balt. Stud. N. F. 38. (Pommersch. Landesmuseum.)
- u. Kunkel, Otto: Fundberichte. [Stettin:] 1936. [Herreke & Lebeling.] 35 S. 8°. Aus: Monatsblätter d. Gesellsch. f. pomm. Gesch. u. Altertumsk. 50.
- Erwerbungs- und Forschungsbericht. 1936. [Stettin: Saunier] 1936. 44 S. 8°. Aus: Balt. Stud. N. F. 38. (Pommersch. Landesmuseum.)
- , 1937. [Stettin: Saunier] 1937. 47 S. 8°. Aus: Balt. Stud. N. F. 39. (Pommersch. Landesmuseum.)
- , 1938. [Stettin: Saunier] 1938. 50 S. 8°. Aus: Balt. Stud. N. F. 40. (Pommersch. Landesmuseum.)
- Fischer, Eugen: Versuch einer Phänogenetik der normalen körperlichen Eigenschaften des Menschen. Berlin: Borntraeger 1939. 8°. Aus: Zeitschrift f. induct. Abst. u. Vererbungsl. Bd. 76, H. 1—2.
- Menschliche Erblehre und ärztliche Praxis. Leipzig: Thieme 1939. 8 S. 8°. Aus: Deutsch. Med. Wochenschrift Nr. 13.
- Rasse und Vererbung geistiger Eigenschaften. [Stuttgart: Schweizerbart] 1939. 9 S. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 38, H. 1.
- Fischer, Max: Adolf Hitler und die Rassenhygiene. Halle a. S.: Marhold 1939. 4°. Aus: Psychiatr.-Neurolog. Wochensh. Jhrg. 41, Nr. 15.
- Fried, Ferdinand: Latifundien vernichteten Rom! Goslar: Blut und Boden (1938). 135 S. 8°.
- Friedrich, Adolf: Afrikanische Priestertümer. Vorstudien zu einer Untersuchung. Stuttgart: Strecker & Schröder 1939. IX, 390 S. 6 Ktn. 8°. (Studien zur Kulturkde. Bd. 6.)
- Fürst, Carl, M.: Index tabellen zum anthropologischen Gebrauch. Jena: Fischer 1902. [29 Tab.] 4°.
- Gabriel, Alfons: Weites wildes Iran . . . Stuttgart: Strecker & Schröder 1940. 212 S. 4°.
- Gandert, O. F.: Die märkischen Wasserstraßen zur Semnonenzeit. [Potsdam u. Berlin: Hayn 1938.] Aus: Brandenburgische Jahrbücher H. 12.
- Geyer, Horst: Über Hirnwindungen bei Zwillingen. [Stuttgart: Schweizerbart] 1939. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 38, H. 1.

- Gorju: Face au royaume hamite du Ruanda; le royaume frère l'Urundi . . . Bruxelles: Vromant 1938. 117 S. 8°.
- Grintzesco, Suzanne: Contribution à l'étude anthropologique du fémur des Boschimans. Genève: Kundig 1933. 87 S. 8°. Thèse No. 926.
- Grohmann, Herbert: Zur Erbpathologie der Recklinghausenschen Krankheit. [Frankfurt a. M.: Deutscher Ärztevereinsbund . . . Hartmann-Bund] 1939. 12 S. 8°. Aus: Der Erbarzt, Nr. 2.
- Gusinde, Martin: Titel der veröffentlichten Arbeiten. Wien-Mödling: Anthropos (1939). 8 S. 8°.
- Hall, H. U.: The Sherbro of Sierra Leone . . . Philadelphia: University of Pennsylvania 1938. V, 51 S. 4°.
- Haeckel, Josef: Über Wesen und Ursprung des Totemismus. Berlin-Dahlem: Ahnenerbe-Stiftung 1939. 49. Aus: Mitteil. der Anthropol. Gesellsch. Wien. Bd. 69, H. 3.
- Hellpach, Willy: Geopsyche; die Menschenseele unter dem Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft. 5. Aufl. Leipzig: Engelmann 1939. XII, 341 S. 8°.
- Hauschild, Rita: Rassenkreuzungen zwischen Negern und Chinesen auf Trinidad, W. I. [Stuttgart: Schweizerbart] 1939. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 38, H. 1.
- Hauser, Otto: Aufruf Plate kontra Plate . . . von Dr. Adolf Heilborn. 8°. [Berlin 1921.]
- Hübner, Herbert: Die Musik im Bismarck-Archipel. Berlin: Hahnefeld 1938. VI, 117 S. [88 Melodien.] 8°. Schriften z. Volksliedekunde und völk. Musikkund. Bd. 1.
- Index „Sanskrit manuscripts: An alphabetical index of Sanskrit manuscripts in the Government oriental manuscripts library Madras by . . . S. Kuppaswami Sastri and . . . P. P. Subrahmanya Sastri. Part. 1. Madras 1938: Gov. Press. 4°.
- Jahrbücher, Ungarische: Ungarische Jahrbücher . . . Bd. 18, H. 2—4. Berlin: de Gruyter 1938. 8°. Ungarische Volkskunde.
- Jensen, Ad. E.: Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram gesammelt u. bearbeitet von H. Niggemeyer . . . mit Zeichnungen von A. Hahn. Herausgegeben von Ad. E. Jensen. Frankfurt am Main: Klostermann 1939. XI, 455 S. 4°. (Ergebnisse d. Frobenius-Exped. 1937—1938, Bd. 1.)
- A contribution to the study of anomalous dentition and its ritual significance in Africa. Stockholm 1939: Thule. 43 S. 8°. (Smärre meddel. Nr. 16.)
- Zur Verbreitung des Klystiers in Negerafrika. München: J. F. Lehmann 1939. 8°. Aus: Kultur u. Rasse, Festschr. z. 60. Geb. Otto Reches.
- Lagercrantz, Sture: Zur Verbreitung der Monarchie. [Berlin: Springer] 1939. 8°. Aus: Z. Ethnol. Jahrg. 70.
- Lehmann-Nitsche, Robert, †: Studien zur südamerikanischen Mythologie. Die ätiologischen Motive. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter 1939. XII, 205 S. 8°.
- Lemser, H.: Untersuchungsergebnisse an diabetischen Zwillingen. München: J. F. Lehmann 1938. 15 S. 8°. Aus: Münch. Med. Wochenschr. Nr. 47.
- Die Entstehungsbedingungen der Zuckerkrankheit. München: J. F. Lehmann 1939. 8°. Aus: „Der Biologe“ Jahrg. 8, H. 1.
- Zur Erb- und Rassenpathologie des Diabetes mellitus. München: J. F. Lehmann 1938. 8°. Aus: Arch. f. Rassen- u. Gesellschaftsbiol. Bd. 32, H. 6.
- Lindblom, Gerhard: Statens etnografiska Museum. Årsberättelse för 1938. Stockholm (1939): Almqvist & Wiksells. 8°. Aus: K. svenska vetenskapsakad. årsbok 1939.
- Der Lasso in Afrika. München: J. F. Lehmann 1939. 8°. Aus: Kultur u. Rasse, Festschr. z. 60. Geb. Otto Reches.
- Einige Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm. [Berlin: Springer] 1939. 8°. Aus: Z. Ethnol. Jahrg. 70.
- Loukotka, Chestmír: A língua dos Patachos. São Paulo: Depart. de cultura 1939. 15 S. 8°. Aus: Rev. do Arquivo, No 55.
- Linguas indígenas do Brasil. São Paulo: Depart. de cultura 1939. 8°. Aus: Rev. do Arquivo, No 54.
- Makarenko, Mikola: ukrain., engl.: Der Mariupilsche Begräbnisplatz. Kiew: Allukrainische Akademie d. Wissensch. 151 S. [55 Taf.] 1 Kte. 4°.
- Manker, Ernst: Die lappische Zaubertrommel 1. Stockholm: Thule 1938. 2°. 1. Die Trommel als Denkmal materieller Kultur. (Nordiska Mus. acta lapponica).

- Mitteilungsblatt, Völkerkunde: Mitteilungsblatt der deutschen Gesellschaft für Völkerkunde Nr. 9. Leipzig: Hans Harrassowitz 1939. 71 S. 8°.
- Monod, Théodore: Gravures, peintures et les inscriptions rupestres. Paris: Larose 1938. 156 [8 pl.]. 8°. (Contribut. à l'étude du Sahara occidental Fasc. 1.)
- Moret, A.: Mystères égyptiens. Paris: Colin 1913. 326 S. 57 grav. et 16 pl. 8°.
- Rois et dieux d'Égypte. Paris: Colin 1911. 318 S. 20 grav., 16 pl. et 1 cte. 8°.
- Au temps des Pharaons. Paris: Colin 1908. 284 S. 16 pl. et 1 cte. 8°.
- Museum, Etnografiska: Statens etnografiska museum. Årsberättelse för 1937. Stockholm: Almqvist & Wiksells. 8°.
- Mühlmann, Wilhelm: Gedanken zur Frage der Rassenentstehung beim Menschen. Braunschweig: Vieweg 1939. 4°. Aus: „Arch. f. Anthr.“ N. F. Bd. 25, H. 2—3.
- Das Parai-Maskenkostüm von Tahiti. Stuttgart: Schweizerbart 1939. 8°.
- Aus: Ethnol. Anz. Bd. 5. H. 5.
- Zum Gedächtnis von Leo Frobenius. Braunschweig: Vieweg 1939. 4°. Aus: „Arch. f. Anthrop.“ N. F. Bd. 25, H. 1.
- Richard Thurnwald zum 70. Geburtstage. Braunschweig: Vieweg 1939. 4°. Aus: „Arch. f. Anthrop.“ N. F. Bd. 25, H. 2—3.
- Nevermann, H.: Aus dem Leben der Kate auf Deutsch-Neuguinea, Aufnahmen aus dem Jahre 1909. Erläuterungen zu dem gleichnamigen Film von Dr. R. Neuhaus. [Berlin 1939.] 7 S. 8°. Aus: Veröffentlichung d. Reichsstelle f. d. Unterrichtsfilm . . . Nr. B. 408.
- Obermaier, Hugo: Altsteinzeitliche Justizpflege. Leipzig: Harrassowitz 1939. 4°. Aus: „Paideuma“, Mitteil. z. Kulturkde. Bd. 1, H. 5.
- Pittard, Eugène: Les Tziganes ou Bohémiens; recherches anthropologiques dans la Péninsule des Balkans. Genève 1932: Société générale d'imprimerie. 288 S. 8°. Aus: Mémoires du Globe, tome 70.
- A travers l'Asie-Mineure, le visage nouveau de la Turquie. Paris: Soc. d'éditions géogr., marit. et coloniales 1931. 312 S. 8°.
- Ges. Abhandlungen VI, 1—49.
1. Angles auriculaires dans une série de 50 crânes valaisans de la vallée du Rhône. Genève: Arch. des scienc. phys. et natur., Lausanne: Bridel, Paris: Masson 1899. 3 S. — Aus: Arch. des scienc. phys. et natur. An. 104, 4. pér. T. 7.
 2. Comparaison des différents segments crâniens chez l'homme et chez la femme. Genève: Arch. des scienc. phys. et natur. Lausanne: Bridel, Paris: Masson 1900. 3 S. — Aus: Arch. des scienc. phys. et natur. An. 105, 4. pér. T. 8.
 3. A propos de la polyandrie chez les Thibétains. o. O. 1900. 4 S. — Aus: Bull. de la Soc. Neuchâteloise de Géogr. T. 12.
 4. Indices céphalique, facial et nasal de 165 crânes savoyards. Genève: Arch. des scienc. phys. et natur. Lausanne: Bridel, Paris: Masson 1901. 3 S. — Aus: Arch. des scienc. phys. et natur. An. 106, 4. pér. T. 11.
 5. A propos du futur musée, les collections ethnographiques. Genève 1931: Journal de Genève. 20 S.
 6. Contribution à l'étude anthropologique des Bulgares. Avec la collaboration . . . Nemsky et Bontcheff. Lyon: Rey 1901. 8 S. — Aus: Soc. d'Anthrop. de Lyon séance du 2 févr.
 7. Note préliminaire sur l'anthropologie des Grisons. 17 crânes des Disentis (vallée du Rhin). [Lyon 1901.] 14 S. — Aus: Soc. d'Anthrop. de Lyon séance du 29 juil.
 8. Compte rendu sommaire des travaux de la section d'anthropologie au congrès de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences (Lyon 1906). Lyon: Rey 1907. 15 S. — Aus: Soc. d'Anthrop. de Lyon séance du 3 nov.
 9. Les pierres de jet d'une station intermédiaire entre le Moustérien et l'Aurignacien (Dordogne). . . Le Mans 1927: Monnoyer S. 11 — Aus: l'homme pré-historique. (sept.-oct. 1927).
 10. R. Dubois (Genève): Grandeurs du crâne et de la face comparées dans les deux sexes chez les Boschimans. Bâle 1927. — Aus: Actes de la Soc. Helvét. des Sci. nat. 2^e part.
 11. . . . et Baicoianu (Genève): Comparaison sexuelle du poids de la mandibule et des surfaces triturantes des dents en fonction de la capacité crânienne. Bâle 1927. — Aus: Actes de la Soc. Helvét. des Sci. nat. 2^e part.
 12. . . . et Alex[andre] Donici (Genève): La répartition géographique de l'indice nasal en Roumanie. Bâle 1927. — Aus: Actes de la Soc. Helvét. des Sci. nat. 2^e part.
 13. Présentation d'une tête momifiée (tsantsa) des Indiens Jibaros. Genève 1928: Kundig. — Aus: Compt. Rend. des séan. vol. 47, No. 2.

14. Un nouveau crâne humain d'une cité lacustre de la période néolithique (lac de Neuchâtel). Bâle 1929: Birkhäuser. — Aus: Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch. Basel Vol. 40, 2^e part.
15. Émile Chaix 1855—1929. Genève 1929. — Aus: Bull. du Globe, T. 68.
16. Applications de l'Anthropométrie à la Pédagogie. Le problème des bancs scolaires. o. O. 1929—30. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 15—16.
17. . . . et C. Petre-Lazar (Genève): Le développement horizontal du crâne en fonction de l'âge et de la taille. o. O. 1929—30. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 18.
18. La première découverte d'art préhistorique (gravure et sculpture) a été faite par le Genevois François Mayor, dans la station de Veyrier. o. O. 1929—30. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et Ethnol. P. 16—17.
19. . . . et Juan Comas: L'angle condylo-diaphysaire (angle de divergence) de fémurs des Boschimans, Hottentots et Griquas. Genève 1930: Kundig. — Aus: Compt. Rend. des séan. vol. 47, No. 2.
20. . . . et Juan Comas: L'angle coronal chez les crânes des Bochimans, Hottentots et Griquas. Genève 1930: Kundig. — Aus: Compt. Rend. des séan. vol. 47, No. 1.
21. Fragments de crânes (probablement jeunes Rennes) façonnés par les Moustériens, Station des Rebières (Dordogne). Le Mans 1912: Monnoyer 4 S. — Aus: L'homme préhistorique 1912, No. 8.
22. Description d'un squelette humain découvert à la Station de la Tène. Le Mans 1912: Monnoyer 5 S. — Aus: L'homme préhistorique 1912, No. 11.
23. Recherches nouvelles concernant les habitations palafittiques faites dans quelques lacs suisses. Lyon 1922: Rey 8 S. — Aus: Soc. d'Anthrop. de Lyon séance du 9 avr. 1921.
24. Note sur la civilisation paléolithique en Asie Mineure. o. O. 1928. 3 S. — Aus: Compt. rend. des séanc. de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres 1928, p. 348.
25. Documents pour une réforme des bancs scolaires. Lausanne-Genève-Neuchâtel 1930. 23 S. — Aus: L'annuaire de l'instruct. publ. en Suisse.
26. Nécrologies Louis Reverdin-Henri A. Junod. [Genève] 1933. 8 S. — Aus: Bull. du Globe, T. 72.
27. Nécrologie Louis Duparc. Genève 1933. 6 S. — Aus: Bull. du Globe, T. 72.
28. Les valeurs intellectuelles sont-elles menacées? — Aus: Genève 1934: Soc. gén. d'imprim. 26 S.
29. A propos de quelques-unes des applications socio-économiques de l'anthropologie. Paris 1934: Les presses universitaires de France. — Aus: „Mélanges Edgard Milhaud“.
30. . . . et J. J. Breitenbucher: Rythme du développement des trois principales grandeurs du crâne en fonction de la taille croissante chez les Tziganes. o. O. 1935—36. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 17—18.
31. . . . et Hél[ène] Kaufmann (Genève): A propos de l'ordre d'oblitération des sutures craniennes. o. O. 1935—36. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 16—17.
32. Dents de Bos et d'Equus de la période moustérienne intentionnellement brisées. o. O. 1935. — Aus: Comp. rend. de séances de la Soc. de Phys. et d'hist. nat. de Genève vol. 52. No. 2. Avril-Juil.
33. . . . et Daisy Hodler (Genève): A propos de la construction chez les deux sexes, du crâne des Boschimans. o. O. 1936—37. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 20.
34. . . . Sophie Topali et (Genève): A propos de la croissance des enfants Grecs. o. O. 1936—37. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 19.
35. . . . et Marthe Seylan (Genève): Quelques recherches comparatives sur la région ptérique. — o. O. 1936—37. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 18—19.
36. A propos de la domestication des animaux à la période néolithique. Le Mans 1937: Monnoyer. — Aus: Congr. Préhist. de France. — 12^e Sess. 1936.
37. . . . et Mme Hayri Aziz Seylan: Le prognathisme, la capacité crânienne et l'aire du trou occipital chez les Anthropoïdes. Genève 1937: Kundig. — Aus: Comp. Rend. des séan. vol. 54, No. 2.
38. . . . et Marguerite Dellenbach (Genève): L'indice skélique des Tatars. Recherches sur 701 individus. o. O. 1937—38. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 5—6.
39. . . . et Marthe Seylan (Genève): Développement de l'écaïlle frontale en fonction de la capacité crânienne chez des groupes disparates. o. O. 1937—38. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 11—13.

40. Examen préliminaire des rapports existant entre le prognathisme et le surplus de l'architecture craniofaciale. o. O. 1937-38. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 6—7.
 41. . . . et Hélène Kaufmann (Genève): Les variations ethniques des complications suturales craniennes. o. O. 1937-38. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 6—7.
 42. Eclats de silex ayant servi à armer un tribulum . . . [Le Mans 1938: Monnoyer.] 8 S. — Aus: Bull. de la Soc. Préhist. Française. No. 5.
 43. Le tubercule post-glénoïde chez les crânes des Boschimans. o. O. 1938—39. Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 19—21.
 44. . . . et Marc R. Sauter. Les indices de convexité de l'occipital chez les crânes des Boschimans, Hottentots et Griquas. o. O. 1937—39. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 13—14.
 45. . . . et Hélène Kaufmann (Genève): Quelques observations au sujet du calcaneum: types de facettes pour l'astragale. o. O. 1938—39. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 18—19.
 46. . . . et Germaine Duparc (Genève): Le canal vertébral des Boschimans. o. O. 1938—38. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 14—16.
 47. . . . et Marguerite Dellbach (Genève): L'indice skélique des Bulgares. Recherches sur 251 individus. o. O. 1938—39. — Aus: Bull. de la Soc. suisse d'Anthrop. et d'Ethnol. P. 17—18.
 48. Aspects de l'indice skélique chez quelques populations de l'Eurasie . . . et Marguerite Dellenbach. Genève 1939. 80 S. — Aus: Mém. du Globe, T. 76.
 49. Titres et travaux scientifiques de [Prof. Dr.] Eugène Pittard. — Genève 1938: 46 S.
- Plischke, Hans: Ein Brustschmuck von Tonga-tabu und die Verarbeitung von Walknochen in Polynesien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1939. 80. Aus: Nachr. v. d. Gesellsch. d. Wissensch. . . . N. F. Bd. 2, Nr. 7.
- Radcliffe-Brown, A. R.: Taboo. Cambridge 1939: Univ. Press. 47 S. 80.
- Sabry, M.: Épisode de la question d'Afrique l'empire égyptien sous Ismail et l'ingérence anglo-française (1863—1879). Paris: Geuthner 1933. 570 S. 80.
- Sarasin, Fritz: Reisen und Forschungen in Ceylon in den Jahren 1883—1886, 1890, 1902, 1907 und 1925. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1939. 185 S. 80.
- Sartorius von Waltershausen, A.: Gesellschaft und Wirtschaft vor- und frühgeschichtlicher Völker; eine Darstellung in Typen. Jena: Gustav Fischer 1939. VIII, 156 S. 80.
- Schaeuble, J., Indianer und Mischlinge in Südehile. [Stuttgart: Schweizerbart] 1939. 80. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 38, H. 1.
- Schebesta, Paul: Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri . . . Bd. 1. Bruxelles 1938: Hayez. 40. 1. Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Ituri-Bambuti (Belgisch-Kongo).
- Schlaginhaufen, Otto: Zur Erkenntnis der Bevölkerung von Schangnau im Oberemmental eine anthropologische Untersuchung. Zürich: Aschmann & Scheller 1939. 1 Kte. u. 11 Taf. 80. Aus: Mitteil. d. Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Bd. 39 (1938—1939).
- Ein Melanesierschädel mit Parietalia bipartita und anderen Nahtvariationen. München-Berlin: J. F. Lehmann. 80. Aus: Festschr. z. 60. Geburtst. Otto Reches.
- Schlesinger, Kathleen: Author's preface list of contents and short description of the Greek Aulos. London: Methuen o. J. 10 S. 80.
- Schneider, Carl: Die Skelette aus den Alamannengräbern des Zürichsee-, Limmat- und Glattales (inklusive Greifensee- und Pfäffikerseesgebietes). Zürich 1939. 148 S., 8 Taf. 80. Inaug.-Dissert.
- Schnitger, F. M.: Forgotten Kingdoms in Sumatra, with contributions by Dr. C. von Führer-Haimendorf and G. L. Tichelman. Leiden: Brill 1939. XI, 228 S. 40 Pl. 80.
- Schuchhardt, Carl: Die ersten Indogermanen. Herkunft und Entwicklung. Berlin: Akad. d. Wissensch., de Gruyter i. Kom., 1938. 22 S. 80. Aus: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. phil. hist. Kl. 19.
- Schultze, Ernst: Meeresscheue und seetüchtige Völker. Stuttgart: Enke 1937. XI, 191 S. 80.
- Sellnick, G.: Der Dietmarschen-Brakteatenfund und seine Enträtselung durch „Taucherforschungen“. [Dresden] 1939. 20. Aus: „Neues Deutschland“ Nr. 11 v. 1. Juni 1939.
- Speiser, F.: Einführung in das Museum für Völkerkunde Basel. Basel: 1939. 96 S. 80.
- Stahl, Günther: Kamten Altertum und Mittelalter die Sitte des Rauchens? Berlin: Gahl 1938. 15 S. 80. Der Tabak. Jahrg. 1. H. 2.

- Steinitz, W.: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. 1. Tartu 1939: Mattiesen. XI, 460 S. 4°. 1. Grammatische Einleitungen u. Texte mit Übersetzungen. (Commentat. litterar. soc. ethnogicae 31.)
- Thurnwald, Richard: Lehrbuch der Völkerkunde. 2. Aufl. Stuttgart: Enke 1939. VIII, 446 S. 13 Taf., 1 Kte, 8 Taf. Notenbeispiel. n. mehr. Diagr. 8°.
- Veeck, Walther: Museum der Stadt Ulm. Verzeichnis der vor- und frühgeschichtlichen Altertümer. Ulm: Muscum 1927. 110 S. 55 Abb. 8°. (Ulmer Schriften zur Kunstgesch. 3. Veröffentl.)
- Virchow, Hans: Skelet von le Moustier. Jena: [Fischer] 1939. 8°. Aus: Anat. Anz. Bd. 88, Nr. 11/15.
- Vorträge Anthropologen, deutscher: Vorträge deutscher Anthropologen gehalten auf dem internationalen Kongreß der anthropologischen und ethnologischen Wissenschaften vom 31. Juli bis 6. August 1939 in Kopenhagen. Stuttgart: Schweizerbart 1939. 71 S., 11 Taf. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 38, H. 1.
- Wagner, Günter: Die traditionelle und die moderne Familie bei den Bantu-Kavirondo. Braunschweig: Vieweg [1939]. 35 S. 2 Taf. 4°. Aus: „Arch. f. Anthropol.“ N. F. Bd. 25, H. 1.
- Wechsler, Willy: Anthropologische Untersuchung der Handform mit einem familienkundlichen Beitrag. Zürich: Füssli 1939. 8°. Inaug.-Diss. Aus: Arch. d. Julius-Klaus-Stift. Bd. 14, H. 1—2.
- Weinert, Hans: Die Rassen der Menschheit. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin: Teubner 1939. VI, 142 S. 101 Abb. 8°.
- Westermann, Dietrich: Die Ewe-Sprache in Togo eine praktische Einführung. Berlin: de Gruyter in Kom. 1939. VIII, 95 S. 8°. (Lehrbücher d. Ausland-hochschule a. d. Univ. Bd. 39.)
- Year Book: The American Philosophical Society . . . Year Book 1938 . . . Philadelphia: The Amer. Phil. Soc. 1939. 407 S. 8°.

Namen- und Sachregister

	Seite		Seite
Acheulleen	427, 430	Ätiologische Erzählung	274ff.
Adat	402	— Motive	436
Adelsschichte 230, 231, 234, 235, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 272, 281, 285, 286, 288, 290, 331, 342		Auferstehung	108, 111, 112, 114
Afghanistan	219ff.	Augenfarbe	120, 122
Africanthropus njarasensis	426, 429	Aughani	220, 228
Ahnendämonen	22f., 370, 372, 374	Aurepik	107
Ahnenfiguren	307	Ausgrabungen	130, 135f., 137
Ahnengeisterglaube, Ahnenkult 165, 174, 181, 184, 186, 189, 194, 200, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 212f., 216, 217, 218, 262, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 279, 282, 283, 335, 336, 381		Aussaugen von Krankheitsstoffen	302ff.
Ahnenopfer 166, 167, 216f., 218, 236f., 239, 240, 244, 250, 262, 265, 266, 269, 270, 296, 307, 334, 335		Australien	361, 362, 370, 383, 384
Ahnenpfosten	165f., 167, 168, 170	Azteken	104, 109f., 151
Ahnenschutzgeister 212, 213, 216, 218		Bachmakoff, A.	156
Ahnherr der Königsfamilie 236, 239, 246, 247, 251, 262, 263, 266, 268, 269, 270, 273, 279, 282, 283, 284, 290f.		Bachofen	274
Ahnherr des Clans usw. 336, 351, 356, 357, 358, 360, 363, 370		Bagishu	216
Ähnlichkeitstypen	387, 388	Bahau	391, 392, 394, 405, 406
Aimak	221	Balom-Kult	334, 335
Algonkin	71ff., 113	Banane	37, 42
Alpine Rasse	122	Banaro	324, 327f., 332, 379
Altar	165, 166, 301	Bandjaresen	389, 393, 396
Altersklassen 15, 17, 20, 29, 36, 41, 327, 339, 370, 374, 377		Bangala 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 254, 255, 265, 266f., 268, 269, 271, 273, 276f., 278, 279, 280, 283, 286, 291	
Altsteinzeitliche Sinnbilder	143	Bannock	114
Ambo 237, 240, 242, 245, 249, 258f., 260, 270f., 273, 278f., 284f., 291		Bantu	201ff., 229ff.
Amerikanistik	156, 146, 149	Bapende	236, 248, 254
Andamanesen	112	Bastian	147, 233, 246
Angami-Naga	171	Batak	168
Angola	231, 232, 234, 236, 239, 291	Bateson	320
Ankeräxte	301	Battell, Andrew	231ff.
Ankermann	230, 417	Baumann, H., 230, 241, 243, 258, 260, 281	
— achtzigster Geburtstag	139	Bauopfer	98f.
Antagonismus 255f., 346, 348, 358, 376, 381, 384		Bauzauber	87ff.
Apapocuva	111	Bayakka 233, 234, 237, 238, 239, 240, 243, 245, 249, 250, 259f., 271f., 279, 283, 286, 291	
Aranda	327	Beamtenhierarchie 252, 253, 254, 259	
Archäologische Forschungen 147, 300f.		Begleitopfer	242f., 272, 274, 275
Areopolis	116ff.	Beil	42
Arlaw	332, 379, 380, 382	Belutschen	221, 225, 228
Arndt, P.	348, 381	Bergdama	271
Assam	171, 174	Bergkult	293ff.
Asylrecht	334	Beschneidung 213, 245, 249, 271, 284, 331, 332, 334	
		Beschwörungen	410ff.
		Bestattung 19, 145, 210f., 242, 243, 265, 271, 278, 282, 285, 330, 332, 343, 413ff., 423f., 430	
		Betelkauen	13, 37, 42, 57
		Betschuanen	234
		Bevölkerungsdichte	390
		Bihe 233, 234, 238, 240, 242, 243, 244, 248, 255, 256, 257, 267f., 277, 287	

	Seite
Bilaterale Rechnung	332, 335, 336
Bilibili	333, 379
Birket-Smith, K.	158
Birma	171, 174, 394
Blasrohr	396
Blutopfer	107
Bodenbau 8f., 37, 41, 42, 57, 248, 336, 398ff., 406	
Bogaboga	338, 379
Bogen	32f., 42
Boote	34, 43, 54
Borneo	389ff.
Bose, F.	140
Böses Prinzip	215, 216, 217, 218
Britisch Neuguinea	336ff., 379
Brujos	300ff.
Bubi	113
Buddhismus 163, 165, 171, 174, 294f.	
Bügelgefäße 131, 132, 133, 134f., 136	
Bugilai	368, 379
Buginesen	396
Bukaua 105, 106, 334f., 379, 380, 382	
Bukit	391, 392, 393
Buschmänner	271
Cape-Nelson-Stämme	337, 379, 382
Cauca-Tal	305ff.
Ceram	381
Chelleen	431, 432
Chicama	130, 131, 133, 135
Chimbote	132, 133, 135, 138
Chimu	130ff., 136, 137, 138
China	293ff.
Choktaw	111
Christliche Einflüsse	305
Cieza de Leon	306, 309
Clan 321, 327, 329, 330, 331, 333, 336, 347, 349, 350ff., 354, 355, 358, 374, 375, 377, 379, 380, 381, 384	
Clanschützgeister	218, 328
Clansolidarität 212, 326, 330, 355, 362, 366	
Clanvorsteher 329, 331, 334, 338, 342, 344, 346, 347, 349, 351f., 354, 355, 356, 358, 377	
Colhuacan	434
Cora	147
Couvade	277, 280
Cross Cousin-Heirat	375, 376
Czekanowski	387
Dajak	389ff.
Dämonen	110, 316
Dämonendarsteller	10, 22, 133
Dan	175, 186ff., 195, 197, 199
Decker, H. C.	229ff.
Defloration	328
Dekorative Kunst der Australier	438
De Laguna, F.	158
Dema 22, 36, 370, 371, 372, 373, 374	
Despotismus 240, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 263, 290, 291	
Deutsch-Neuguinea	321ff., 379
Deutsch-Ostafrika	417ff.
Diebstahl	31
Dinarische Rasse	117
Disselhoff, H. O.	129, 140, 300ff.

	Seite
Donner, Etta	174ff.
Doppelgänger	205
Doreh	378
Dorfältester 167, 238, 252, 256, 260, 261, 331	
Dorfgeist	165, 167, 171
Dorfgründer-Kult	165
Dorfgründungstraditionen 177ff., 187f., 191	
Dorforganisation 330, 331, 335, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 351, 354, 355, 400	
Dorfstaat 251, 252, 254, 256, 257, 258, 260, 275, 288, 290	
Dreifußgefäße	136
Dualismus 215f., 217, 218, 260, 274f., 278, 326, 336, 341, 342, 346, 348, 353, 358, 361, 363f., 367, 368, 371, 378, 384	
Dynastiegründer-Mythen	246
Eberhardt, W.	87, 293ff.
Eckert, G.	305ff.
Ehe	20, 423
Ehebruch	423
Eingeborenemusik	140
Eisentechnik	405
Eklipse	106, 108, 115
Ekuador	140, 300ff.
Elema	356f., 379, 381, 382
Elkin	437
Entdeckungen der Portugiesen 230, 231, 251	
Erdbestattung	171, 423
Erdfrau	106
Erdgott	109
Erntefest	299, 408f.
Erzbeamte 243, 252, 253, 254, 256, 259, 264, 266, 274	
Eschatologie 103, 104, 111, 112, 113, 115	
Eskimo	158
Ethische Gottesidee	213, 218
Ethnologische Psychologie	147, 148
Evolutionisten	386
Exogamie 21, 35, 36, 40, 180, 183, 197, 280, 284, 323, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 337, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 350, 354, 355, 357, 358, 361, 362, 366, 367, 368, 370, 372, 373, 374, 375, 376	
Eyak	158
Fadenkreuz	172
Fanany-Glaube	282, 285
Faraulip	107
Farbensymbolik	241
Faserschurz	17, 42, 45, 48
Fasten 294, 295, 297, 298, 304, 314	
Fauna Ostafrikas	419, 427, 431
Fay	383
Feindeszahnmotiv	170
Felszeichnungen	144, 418, 429
Fesres	169
Feuerbohnen	9
Feuerhüter	191
Feuerpflügen	9
Feuersägen	9

	Seite		Seite
Fischer, E.	140	Halluzinationen	207
Fischfang	12, 397, 404	Hamitenproblem	140
Flechtereier	47, 55, 404	Handel	46, 346, 402
Flores	348	Handgelenksschutz	33
Forschungsreisen 140, 147, 164, 417ff.		Handwerk der Dajak	403ff.
Fossile Menschenfunde 426, 428f., 432		Hasarah	221, 223, 224
Frank	438	Häuptlingswesen 180, 186, 187, 192f.,	
Frauen um den König 252, 253, 254,		202, 254, 255, 256, 259, 260, 261,	
256, 259, 260, 273ff., 290		317, 322, 331, 333, 341, 342, 343,	
Frazer	320	344, 347, 349, 350, 351f., 355, 356,	
Frederik-Hendrik-Insel	374	359, 370, 377, 378, 401, 402	
Frobenius 230, 232, 239, 241, 243, 250		Hausbau der Dajak	401
Fruchtbarkeitszauber 294, 300, 314, 344,		Hausgeister	165
358, 370		Hausrat der Dajak	401, 402, 403
Fürer-Haimendorf, Chr.	139	Haustiere	9f., 37
		— in Nordafrika	139
Gabelpfosten	169, 170, 171	Heilige Zahl	97
Gangella	248, 255, 256, 257, 270	Heiliger Hain	216
Garö	168, 169, 171	Heiliges Feuer 110, 216f., 238, 241, 244,	
Gebärden	31, 99ff.	262, 265, 266, 269, 271, 278	
Gebet 214, 215, 216, 217, 218, 295, 297,		— Rind	249, 282f., 284, 285
304		Helbig, K.	389
Gebetsstäbe	114	Helmdarstellungen	133
Geburtshäuser	19	Herero	234, 240, 271, 286
Geheimbund 245, 247, 250, 265, 267,		Herodot	229
370, 371		Herrlich, H.	222
Geisterabwehr	410ff., 414	Herrmann	433
Geisterglaube 165, 174, 202, 399, 408,		Hima	286
410ff.		Himmelheber	158
Geisterhaus	327, 330	Himmelsträger	105
Geistertanzbewegung	113ff.	Hobhouse	386
Geistkind	328	Hochgottglaube 106, 107, 110, 111, 112,	
Gelaria	339	113, 148, 149, 270, 273, 334, 345,	
Gelübde	295, 296, 297, 298	354	
Genußmittel	12, 37, 42	— der Bantu-Kavirondo	214ff.
Geschäftsbericht	415	Hochkultur	299, 305, 317
Geschichte der Jagazüge	246ff.	Hoheitszeichen 192, 239, 244, 263, 283,	
Gesellschaftsinseln	108, 109	286	
Gesichtsmerkmale	122, 128	Holländisch-Neuguinea	369ff., 379
Gewittergottheit	270	Homöopathie	203f.
Gewitterverehrung	295	Hose	394
Gille, J.	71	Huaquero	130
Ginsberg	386	Huichol	147
Glaser, O.	157	Humbe 234, 237, 249, 258, 270, 279, 284	
Gogodara	359, 376, 379, 381, 383	Humboldt-Bai	378, 379
Gola	198	Hund	9f.
Gong	403, 409, 411	Hundemythus	348
Gott der Handwerker	93	Hunnen	98
Götter 146f., 345, 356, 357, 358, 363		Hutchinson	171, 174
Gottkönigtum 108f., 230, 239, 241f.,			
243, 244, 252, 254, 260, 261, 262ff.,		Iatmül 323ff., 376, 379, 380, 381, 382,	
280, 290		383, 384	
Grabbeigaben	136, 172, 423, 430	Iban 391, 393, 394f., 399, 406, 407, 409	
Gräbner	383	Idole	323, 363, 365
Grabstock	9, 422	Ikat-Färberei	406f.
Graged	333, 379	Individualetotem	356, 357
Griechische Rassenkunde	116ff.	Indonesische Einflüsse	378
Grimaldi	143	Initiation 299, 300, 322, 323, 327, 326,	
Grußsitten	31	327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335,	
Guarani	111	338, 340, 341, 342, 345, 347, 348, 354	
Gusii	216	356, 357, 358, 360, 365, 367, 370, 374,	
		377	
Haarfarbe	119f., 122, 128	Inka	108f., 131, 315, 316, 317
Haddon	381, 383	Interregnum 262, 265, 267, 269, 271,	
Hagengebirge	336, 379, 381, 384	274, 275, 282	
Hahn, Eduard	144	Inzest 195, 274, 276, 277, 278, 279, 280	
— Ida	144	Irawadi	391, 394

	Seite
Islam	391, 396, 402, 405
Issansu	422, 423
Jabim	335, 379, 380, 382
Jaga	229ff.
Jagba	374
Jagd	11f., 37, 214
Jagdfallen	396, 422
Jägertum 189, 196, 199, 247, 258, 274,	275, 392, 396f., 422
Jahreszeiten	37
Java	396
Jee-anim.	373, 374f., 379, 381
Jenseitsvorstellungen 206, 207, 209, 210,	218
Jivaro	303, 304, 305, 308, 314
Jünglingshaus 15, 20, 42, 322, 328, 330,	335, 345, 351, 369, 374, 377
Jungsudanische Kultur	230, 275
Jus primae noctis	372
Kafiren	222
Kagaba	147
Kai	106, 333f., 379
Kajan	391, 392, 393, 394
Kannibalismus 32, 227, 236, 237, 244f.,	247, 250, 305, 308, 310, 311, 312,
313, 316, 317, 341, 342, 345, 354, 370	
Kanum-irebe 1ff., 371f., 373, 379, 381	
Karesau	329, 379
Karolinen	106, 107
Karsten	305, 306, 308, 314
Katschari	168
Kaukasus	156f.
Kavirondo	139, 201ff.
Kawa	13, 57, 383
Kenja	391, 392, 394
Kenta	107
Keramikstile	131ff., 136, 137, 138
Keuschheit	30, 336
Khasi	168
Kiekepu	114
Kinderspiele	29f.
Kindesmord	239, 290
Kiwai 364ff., 379, 380, 381, 382, 383	
Klemantan	391, 393f.
Koch, K.	318ff.
Kohl-Larsen	417
Koita	346ff., 379, 381, 384
Kokospalme	8, 9, 37, 41, 42
Kombinationstypen	386f.
Kommunalhaus 359, 360, 361, 365, 374,	400f., 402
Konföderation 248, 255, 256, 267, 291	
Kongo-Reich 230, 231, 232, 233, 234,	236, 251, 261, 280
König als Regenmacher 262, 265, 268,	270, 272
Königsgehöft	286f., 288
Königsmord, ritueller 242, 252, 262,	264f., 266f., 268, 269, 270, 272, 273,
284	
Königstitel 237, 238, 246, 248, 249, 250,	252, 259, 274, 276, 277, 278, 281, 283
Königtum der Jagareiche	229ff.
Konstitution	117f., 128
Konyak-Naga	139

	Seite
Kopfform	120f., 128
Kopfjagd 23, 32, 240, 263, 305ff., 334,	345, 358, 364, 365, 369, 374, 394,
395, 405, 411	
Korbflechterei	14
Körner, T.	116
Körpersymmetrien	140
Körperwuchs	117f., 128
Korrelationschätzung	387
Kpelle	176ff., 187
Kran	175, 191, 198, 199
Krankenheilung.	301ff., 411, 412
Krankheit	41, 44, 207, 411
Kretschmar	434
Kriegszauber	188, 349
Kru	175
Kuanyama 239, 242, 245, 249, 258, 259,	270, 271, 278, 279, 284, 291
Kubiri	337, 379
Kühne	437
Kühnel, J.	158
Kulturanalyse	386
Kulturkreise 230, 235, 246, 290, 383,	387, 388
Kulturprovinzen	387, 388
Kulturschichten	387, 388
Kuni	355
Küppers	415
Kur kari-anim	43ff.
Kworafi	337, 379
La Barre	439
Land der Seide	433
Landtmann	320, 381
Larco Hayle, K	153
Lawa	163ff.
Leakey	427, 430, 431
Lebender Leichnam	145, 313, 315
Lebensprinzip	204, 205
Lebenswesen 230, 252, 253, 256, 257, 259	
Lehmann, R. F.	103
— W.	434
Lehmann-Nitsche	436
Leichenfeier 171, 172, 210f., 242, 266,	271, 275
Leichenverbrennung	171
Leopard als Königstotem 243, 281ff.,	291
Levalloisien	427, 430
Liberia, Nordost	174ff.
Lieder	27ff.
Linked-Totem 323, 326, 337, 339, 340,	341, 343, 344, 345, 380
Llama	138
Lhota-Naga	169, 170
Logoli	202ff.
Lößzeichnungen	141ff.
Louisiaden	345, 379, 380, 382
Löwe als Königstotem 243, 281ff., 291	
Luba 234, 235, 236, 246, 250, 252ff., 255,	273, 274, 275, 277, 279, 280, 282,
290	
Lukas, J.	140
Lunda 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241,	242, 243, 244, 245, 246, 248, 249,
250, 252ff., 255, 259, 260, 261, 263ff.,	267, 271, 272, 273, 274ff., 277, 278,

	Seite		Seite
279, 280, 281ff., 284, 286, 289, 290,	291	Militärorganisation	257
Lushei	314	Milke, W.	386ff., 440
Mafulu	354f., 379, 381, 384	Mitgliederbewegung	415
Magische Kraftübertragung	312, 313, 369	Mittelmeergebiet	99
Majo-Kult	23, 370, 372, 373, 374	Mittelpfahl des Hauses	167, 168
Makassar	398	Mixteken.	151
Malaiei	389, 392, 394, 395, 396	Moche	131, 132, 136
Malerei der Dajak	406	Mochica	153
Malessoren	140	Mogemog	106
Mana	150, 339, 370	Moieties	321, 329, 348, 381, 384
Manam	330f., 379	Mon	163
Mandingo	176, 190	Mond-Dämon	23
Mani-Kor	45ff., 373f., 379	Mondgöttin.	109
Männerhaus	322, 323, 324, 328, 329, 330, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 347, 349f., 351, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 365, 367, 368, 369, 375, 376, 377, 378, 381, 384	Mondmythologische Beziehungen	241
Mano	175ff., 187, 191, 197, 199	Mondphasen	37, 109
Märchen	87ff.	Mondstationen	97
Marind-anim	1, 2ff., 34ff., 45, 325, 360, 361, 369ff., 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383	Monembasia	116ff.
Marshall-Bennet-Inseln	343f., 379	Monogamie	423
Masingara	368, 379	Monomotapa-Reich	289, 291
Masken	110, 322, 323, 325, 326, 331, 348, 350, 354, 356, 357, 358, 365, 367	Monotheismus	148, 149
Massai	201, 202, 417, 422	Monumbo	333, 379, 384
Massim	336, 340, 341, 342, 345, 379, 380, 381, 382, 383, 384	Morauri	1, 34ff., 372f., 379
Massingle	365, 368	Motu	346ff.
Matrilineale Deszendenz (Vererbung)	184, 197, 198, 199, 271, 284, 329, 330, 332, 335, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 357, 363, 375, 378, 380, 382, 383	Muata-Janvo-Dynastie	236, 240, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 259, 262ff., 272, 274, 275, 282, 291
Matrilokalität	340, 341, 345, 355	Mukaua	338, 379
Mawatta	363, 365, 366ff., 379, 381	Müller, G.	99, 219ff.
Maya	104	Multiplextotem	324, 337, 338, 342f., 359, 362, 366, 368, 371, 380
Mbundu	234, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 255ff., 260, 261, 267ff., 271, 272, 273, 276, 277f., 279, 280, 283f., 287, 288, 289, 291	Mumifizierung	313
Me Carthy	438	Münze in den Mund des Toten	171, 172
Me Dougall	394	Murua-Inseln	344, 379
Me Kern.	388	Murut	391, 392
Mediterrane Rasse	117, 121, 128	Musikinstrumente	29, 237, 244, 286, 315, 322, 323, 324, 328, 329, 331, 335
Medizinmänner	111, 114, 300ff., 308, 411, 412, 414	Mutterbruder	324, 327, 328, 331, 340, 341, 347, 348, 350, 354, 359, 370, 375
Megalith-Ornamentik	168, 170	Mutterrechtliche Tendenzen	252, 253, 254, 256, 259, 260, 261, 274, 275ff., 280f., 290, 291, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 334, 340, 341, 342, 344, 347, 350, 352, 354, 377f., 382
Megalithwesen	165, 168, 171, 173, 174	— Bantukultur	239, 249, 251, 252, 254, 256, 258, 260, 261, 280, 285, 290, 291
Mehrstufige Bestattung	19, 330, 413	Mythologie Südamerikas	436
Mekeo	350ff. 355, 358, 379, 381	Mythus	148f., 364, 370, 371
Melanesier	320ff., 383f.	Nabel der Erde	294
Mengin	436	Nachahmungstrieb	254, 256f., 261, 267, 291
Menschenopfer	109, 236, 237, 238, 239, 242, 250, 262, 265, 266, 269, 271, 272, 274, 275, 283, 294, 308, 310, 311, 413	Nackenstütze	31
Metallverarbeitung	405	Nacktgehen.	16
Methoden	386ff.	Naga	168, 170
Mexicanos	147	Nagualismus	200
Mexikanische Bilderhandschriften	148, 149	Nahrungsbereitung	9
Mexiko.	434	Namengebung	20, 32, 213, 325, 356
		Nandi	202
		Naturgeister	165
		Nayarit-Expedition	147
		Negrito-Ornamentik	146
		Negritos	391
		Neuaufnahmen	139, 140, 414, 415, 432
		Neuerbohrung des Feuers	238, 239, 262, 265, 269, 271
		Neuguinea	1ff., 318ff.

	Seite
Neuhaus	320
Neu-Mecklenburg	105
Nevermann, H.	1, 439
Ngadju	391, 393, 406, 413
N'gowugar	1, 37ff., 373, 379
Nias	112, 168
Niederländisch-Brasilien	157
Niloten	201, 202
Nilotahamiten	202
Njarasa-Gebiet	418ff.
Njoroan-Kultur	430
Nordische Rasse	117, 122, 128
Nor-Papua 322f., 379, 380, 382, 383, 384	
Nyamwesi	201
Nyaneka 239, 245, 249, 258, 270, 271,	
284, 285, 286, 291	
Nyole	206
Oldoway	431
Opfer an dem Hochgott	214, 218
Opferhütten	214, 216
Opfermesser	236, 237, 238
Opferpfähle 165, 166, 167, 168, 169, 170,	
171	
Opferpriester	216
Opferstätte	165ff., 216, 217
Orakel	308, 316
Ordentliche Sitzung	139, 140, 389
Orient	99
Orientalische Rasse	222, 228
Ornamentik	53
Ostafrika	201ff.
Osthamitische Rinderzüchterkultur 239,	
249, 258, 259, 260, 270, 271, 273,	
278, 279, 283	
Ot Danum	391, 393
Päderastie	20, 30
Paiute	114
Paläolithikum Ostafrikas 418, 427, 431,	
431	
Pali-Quellen	163
Panflöte	155
Pangwe	233
Papua	1ff., 320ff., 383f.
Papua-Golf 355, 357f., 379, 381, 382	
Paradies	110, 111, 112, 113, 114
Paschtu-Sprache	220f., 229
Patenschaft	300
Pathan	220, 228
Patrilineale Deszendenz (Vererbung) 21,	
35, 40, 180, 184, 192, 197, 322, 327,	
328, 329, 330, 331, 332, 333, 334,	
336, 337, 338, 346, 347, 349, 350,	
352, 354, 355, 356, 359, 361, 362,	
363, 366, 367, 368, 369, 372, 373,	
375, 376, 377, 381, 382	
Patrilokalität 324, 328, 331, 333, 334,	
336, 338, 340, 341, 342, 344, 345,	
347, 350, 355, 365, 369, 375, 377	
Penisfuttural	15, 17, 37, 42
Peloponnes	116ff.
Personennamen	325, 326, 343, 376
Pesechem	377
Persische Sprache	219f.
Peru	129ff.
Peruaner	108

	Seite
Personifizierung Gottes	215
Peters	139
Peyotekult	439
Pfeil	33, 42, 54, 422f.
Pfeilgift	422
Pflanzstock	399, 410
Pflugbau	398
Phratrien 321, 324, 326f., 341, 342, 359,	
361, 367, 368, 370, 375, 379	
Ple-Sakai	107
Pluvialzeiten	424f., 428
Pokao	353f., 379
Polyandrie	345
Polygamie	276, 277, 290
Polynesische Einflüsse 324, 343, 377,	
380, 382	
Pomo	110
Präanimismus	145, 146, 150
Prähistorische Forschungen 418, 424ff.	
— Gräber	430
Prächelleen	431, 432
Preuß, K. Th.	145ff.
Propheten	114, 115
Pueracha	374, 379
Punan	391, 392
Pygmoide 322, 333, 354, 375, 377, 384,	
422	
Quechua	301, 302
Rangsit, Sanidh	163
Rangstufung von Clans 343, 350, 372	
Rassen in Afghanistan	221ff.
Rassenanalyse	386
Rassenmischung 128, 129, 222, 331, 395	
Rassentypen	386
Rassenverhältnisse 7, 37, 39, 45, 48,	
116ff., 336, 365, 375, 392, 393, 394,	
420ff.	
Rauschtrank	14
Rechnungsbericht	416
Rechts- und Linksproblem	140
Reck, H.	424
Recuay	132, 138
Regenzauber 27, 262, 265, 268, 270, 273,	
312	
Reinigungszeremonien	314, 315
Reisbau	398
Reismühlen	406
Religion 146, 148, 149, 139, 202f.	
— der Bantu-Kavirondo	201ff.
Religionswissenschaft	146, 149
Reliquien der Totems	325, 357
— des Königs	262, 264, 265, 267,
282	
Reziprokität 327, 329, 343, 348, 352	
Rhodesische Kultur	229ff.
Ricongo-(Ourikongo-)Zeremonie 236f.,	
238, 239, 240, 244, 250, 269, 276	
Rinderbesitz des Königadels 240, 241,	
282	
Rinderkopfmotiv	168
Rinderopfer 165, 167, 169, 171, 172, 186,	
193, 211, 212, 236, 237, 238, 239,	
240, 269, 270	
Rinderzucht	240, 241, 254, 286
Rituelle Mythen	149

	Seite		Seite
Roro	348ff., 355, 358, 379, 384	Staatengründungen der Jaga	235, 236, 246, 247, 248ff., 260f., 263, 267, 272, 290, 291
Rosette als Kunstmotiv	168	Staatssprache	221
Rossel-Insel	345f., 379	Stammesbegriff	320, 334, 345, 356, 357, 359, 376, 394, 401
Rotan	397f., 403	Stechenko-Kouftina, V. K.	155
Safwa	113	Steinbauten der rhodesischen Kultur	287ff., 291
Sagopalme	8, 9, 37, 41, 42	Steindenkmäler	173, 174
Sammelwirtschaft	396, 398, 422	Steinknaufkeulen	33f., 42
Schädelkult	262, 265, 268f., 271, 310, 312, 314, 330, 358	Steinkult	186
Schädelstatuen	307	Steinmann, A.	163
Schadenzauber	92f.	Steinmetz	386
Schamanengeister	324	Stirntragband	14
Schebesta	230	Süderäthraische Kultur	230, 234, 235
Schildkröten-Tabu	11	Südseekunst	146
Schmuck	15ff., 36, 42f., 48, 50, 51, 241, 284	Sumatra	438
Schnitzereien	168f., 324, 405	Sumba	168
Schlangengott	399, 345, 346	Tabakbau	12, 37
Schmuck der Dajak.	407	Tabakskauen	13
Schneider, O.	439	Tabakspfeifen	13, 37, 42, 57
Schnitger, F. M.	438	Tabu	24, 41, 189, 190, 196, 198, 199, 200, 283, 284, 348, 359, 378
Schöpfung	106, 107, 214	— des Königs	243, 262, 265f., 267, 271, 272, 274, 275, 276
Schöpfungmythen	104, 110	Tadschik	225, 226, 228
Schoschonen	114	Tangum	331
Schuchardt	140, 417	Tänze	29, 48, 146, 330, 363, 367, 412
Schultze	151	Tatauiereu	407
Schutzgott	294ff.	Tempel	294, 295, 297
Schweinefest	10, 25	Tennessee	440
Schweineopfer	165, 171, 238	Texte der Mano	176ff.
Schweinezucht	10, 42	Thai	163, 164, 165
Schwerter der Dajak	405	Thomsen, Th.	159
Schwester gattin	264, 274, 276, 279, 280	Thron	237, 242, 243, 282
Schwidetzky, I.	386, 387	Thurnwald	320, 386
Schwirrholtz	24, 26, 55, 57, 324, 329, 335, 354, 358, 362, 365, 368, 372	Tiahuanaco	131
Seelenführer	323, 413	Tibet	443
Seelenglaube	203ff.	Tierabstammung	180, 184, 200
Seelenhäuschen	172, 413	Tierbeseelung	200
Seligman	320	Tieropfer	165, 166, 171, 172, 200, 211, 212, 217, 236, 237, 238, 239, 411, 413
Selle	238, 269	Tierverwandlung	282, 285, 308, 309, 335, 370
Semang	106f.	Tindiga	418, 420ff.
Sentani-See	377f., 379, 384	Titapaneken	151
Seregenti	430ff.	Tod	203, 204, 205, 208, 209, 413, 414
Selbsthaftwerdung der Jaga	232, 234, 235, 246, 248, 250, 267	Tongefäße der Dajak	402f.
Shawnee	114	Toradja	168
Siam	163ff.	Toro	368, 379
Simbabwe	289	Torresstraße	361ff., 379, 381, 382, 383
Sintbrandmythen	104, 110, 111, 112, 113	Totemabstammung	323, 332, 335, 376
Sintflutmythen	104, 110, 113	Totemabzeichen	21f., 40, 56, 325, 335, 339, 340, 343, 352, 353, 357, 360, 362, 366, 372, 376
Sippenältester	259	Totemgruppen, Totemclans	21, 35f., 40, 57, 180, 182, 197, 284, 321, 322, 324, 326, 329, 332, 334, 337, 338, 339, 341, 342f., 344, 345, 356, 358, 359f., 362, 365, 366, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 378
Sippenorganisation	254, 256, 260, 280, 327	Totemismus	21f., 35f., 40, 180, 182, 183, 184, 186f., 189, 194ff., 197ff., 243, 244, 281ff., 291, 318ff
Sklaven	401, 402		
Solor-Archipel	381		
Songo	234, 261		
Sonne	215		
Sonnendämon	23		
Sonnengott	108		
Sorcape	130, 132, 133, 135		
Sosom-Kult	23ff., 36, 57, 372, 373		
Speerschleuder	11, 32, 42, 136		
Sprachen	57ff., 71ff.		
— in Afghanistan.	219ff.		
Sprachliche Mischgebiete.	220		
Staat der Jagareiche	251ff., 290f.		

	Seite
Totemistischer Königsclan	243, 281, 284, 285, 291
Totemlokalität	322, 323, 346, 357, 362, 380
Totemtabu	182, 183, 184, 186f., 188, 189, 190f., 193f., 195ff., 197ff., 281f., 283, 284, 323, 326, 332, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 353, 357, 358, 360f., 362, 365, 367, 368, 375, 376, 378
Totenberg	293
Totengedenkpfähle	172f., 413
Totengeister	19, 41, 172, 173, 200, 202, 204, 205, 206ff., 216, 217, 218, 313, 314, 316, 335, 347, 362, 414
Totenland	19, 204, 207
Totenkult	210ff., 413
Totenopfer	211, 413
Totenschiff	413, 414
Tracht	15ff., 36f., 42, 50
Tragkörbe	404
Tragtaschen	46f., 52
Trauerkleidung	18f., 43
Traum	204, 207
Treibjagd	11
Tribut	259, 260
Trimborn, H.	305, 312
Trinität	327, 340, 341, 363, 367
Trobian-Inseln	342f., 379, 380, 382
Trommel	167, 217, 306, 307, 309, 311, 315, 316, 317, 328, 335, 339, 412
Trophäen	306ff.
Trujillo	133
Tsantsa	309, 314
Ts'ao Sung-yeh	87
Tschokwe	253, 254, 265, 269, 281
Tubetube	340, 379, 282
Tumleo	330, 379
Turanische Rasse	221f.
Turkmenen	221, 222, 223
Turkmenische Sprache	221
Tussi	286
Typendiagnose	386, 387, 388
Überlieferungen der Kru-Völker.	176ff.
— über die Jaga	247ff., 252, 274
Uitoto	147
Umwickeln des Opferpfahles	166
Urahne	216, 217, 218, 239, 246, 261, 262, 263, 273, 308, 348, 358
Urheimat der Afghanen	229
— — Jaga	233ff., 260
Ursprungsmythen	325, 326, 338, 343, 346, 348, 361, 370
Usbeken	221, 222, 223
Usbekische Sprache	221
Valman	328, 379
Venusstatuetten	143
Verdienstfeste	171
Vermehrungsriten	362f., 367
Versammlungshaus	167, 168, 171, 172
Verwandtschaftsgruppe	322, 329, 332, 334, 343, 347, 351, 374, 378
Verwandtschaftssystem	40, 324, 327, 341f.
Virchow-Plakette	417
Vogel als Mittler	409
Vokabulare	59ff., 72, 73, 76ff.
Völker des Cauca-Tales	306ff.
Völkerbewegung der Jaga	230, 231ff., 236, 247ff., 251, 256, 260, 261, 272, 290, 291

Völkertypen in Borneo	392ff.
Volksmärchen	293ff.
Vollmondfeste	299
Vollplastik	168, 169
Vorderasiatische Rasse	117, 121f., 128, 222, 228
Vugusu	202ff.
Vulvadarstellungen	141ff.
Wa	165, 314
Wachstumskurven	118
Waffen	32f., 42
Wagawaga	341, 379, 380, 382
Wagner, G.	139, 201ff.
Wahi	420, 423
Wahrsagerei	202
Wallfahrten	294ff.
Wamira	339
Wandali	113
Wanigela	37, 379
Wanyakyusa	105, 113
Webb	440
Weberei	406
Wedau	339
Weddoide	391, 393
Weibliche Häuptlinge	260, 274, 275
Weiblicher Mitregent	253, 254, 256, 260, 265, 274, 275f., 277
Weinert, H.	426, 429
Weltbild	109f., 106, 109
Welterneuerung	103, 108, 109, 110f., 112, 113
Weltuntergang	103, 105ff., 109, 111, 113, 114, 115
Weltzeitalter	109f.
Westermann, D.	138, 140, 389, 415
Wheeler	386
Wiedergeburtsglaube	109, 186, 282, 283, 333, 370
Williamson	320
Windflöten	315, 316
Windschirm	41, 400
Wirz, P.	320, 381, 382, 383
Wogeo	329, 380, 384
Wohnung	8, 41
Yamsbau	8, 37, 41
Ya-Luo	201
Yao	299, 300
Yüeh	299
Zauberbuch	93f
Zauberbünde	197, 200
Zauberei	26ff., 41, 45, 95ff., 98, 146, 185, 199f., 202, 203, 209, 210, 242, 263, 268, 272, 302f., 338, 344, 439
Zauberspatel	26, 41
Zentralgebiet von Holländisch-Neuguinea	375f., 379, 382, 383, 384
Zölibat	274, 275
Zotz, L. F.	141
Zweiklassen	38, 321, 326f., 327, 328, 329, 331f., 336, 340, 341f., 346, 347f., 349, 350, 353, 355, 358, 359, 361, 363f., 366, 367f., 370, 371, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384
Zwillinge	198
Zwillingstotemismus	370
Zyklentheorie	109f.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

	Seite
Decker, H. C., Die Jagazüge und das Königtum im mittleren Bantugebiet	229
Disselhoff, H. D.: Zur Frage eines „Mittelchimu“-Stiles	129
Disselhoff, H. D., „Brujos“ im Hochland von Ekuador	300
Donner, E., Überlieferungen aus Nordostliberia	174
Eberhard, W.: Chinesischer Bauzauber.	87
Eberhard, W., Die Geschichten vom Grafen Hu	293
Eckert, G., Die Kopfjagd im Caucatal	305
Gille, J.: Zur Lexikologie des Alt-Algonkin	71
Koch, K., Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea	318
Körner, T.: Bericht über rassenkundliche Untersuchungen in Monembasia und Areapolis an der Südküste des Peloponnes	116
Lehmann, F. R.: Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schrift- loser Völker.	103
Müller, G.: Über die geographische Verbreitung einiger Gebärden im öst- lichen Mittelmeergebiet und dem nahen Orient	99
Müller, G., Sprachen und Rassen in Afghanistan	219
Nevermann, H.: Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn	1
Steinmann, A. u. Rangsit, S., Denkmalformen und Opferstätten der Lawa	163
Wagner, G., Die Religion der Bantu von Kavirondo	201

Literarische Besprechungen.

Bachmakoff, Alexandre: Cinquante Siècles d'Evolution Ethnique autour de la Mer Noire (T. v. Margwelaschwili)	156
Birket-Smith, Kaj and Laguna Frederika de: The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska (Georg Eckert).	158
Carthy, Frederick D. Mc.: „Australian Aboriginal Decorative Art“ (A. Frank)	438
Elkin, A. P.: The Australian Aborigines, how to understand them (A. Frank)	437
Glaser, Otto: Prinz Johann Moritz von Nassau-Siegen und die niederländi- schen Kolonien in Brasilien (Georg Eckert)	157
Hermann, A.: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde. Bd. I. Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike (Kretschmar).	433
Himmelheber, Hans: Eskimokünstler (Georg Eckert).	158
Hoyle, Rafael Larco: Los Mochicas (H. D. Disselhoff)	153
Kühnel, Josef: Thaddaeus Haenke (Georg Eckert).	158
La Barre, Weston: The Peyote Cult (W. Milke)	439
Lehmann, Walter: Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico (Ernst Mengin, Kopenhagen)	434
Lehmann-Nitsche, Robert: Studien zur südamerikanischen Mythologie. — Die ätiologischen Motive (Heinz Kühne)	436
Schneider, Otto: Studie über die empirischen Grundlagen des Zauberglaubens bei Primitiven (H. Nevermann).	439
Schnitger, F. M.: Forgotten Kingdoms in Sumatra (H. Nevermann)	438
Schultze, Leonhard: Indiana III. (H. D. Disselhoff)	151
Stechenko-Kouftina, V. K.: „La flute de Pan“ (Marius Schneider)	155
Thomsen, Thomas: Albert Eckhout (Georg Eckert).	159
Webb, William S.: An Archaeological Survey of the Norris Basin in Eastern Tennessee (W. Milke)	440

